Le livre électronique Project Gutenberg de Friedrich Nietzsche dans ses œuvres

Ce livre numérique est accessible à tous, partout aux États-Unis et dans la plupart des autres régions du monde, gratuitement et sans restriction. Vous pouvez le copier, le donner ou le réutiliser selon les termes de la licence du Projet Gutenberg incluse avec ce livre numérique ou disponible en ligne sur www.gutenberg.org . Si vous résidez hors des États-Unis, veuillez vérifier la législation de votre pays avant d'utiliser ce livre numérique.

Titre : Friedrich Nietzsche dans ses œuvres

Auteur : Lou Andreas-Salomé

Date de sortie : 22 novembre 2015 [eBook n° 50525]
Dernière mise à jour : 22 octobre 2024

Langue : allemand

Crédits : Produit par Marc D'Hooghe

*** DÉBUT DU PROJET GUTENBERG EBOOK FRIEDRICH NIETZSCHE DANS SES ŒUVRES ***

FRIEDRICH NIETZSCHE

IN SEINEN

WERKEN

VON

LOU ANDREAS-SALOMÉ.

MIT 2 BILDERN UND 3 FACSIMILIRTEN BRIEFEN NIETZSCHES.

ZWEITE AUFLAGE.

MOTTO:
NIETZSCHES WAHLSPRUCH:
»Increscunt animi, virescit volnere virtus.«
Furius Antias bei Gellius.

ALLE RECHTE, INSBESONDERE DAS DER
ÜBERSETZUNG, VORBEHALTEN.

VERLAGSBUCHHANDLUNG CARL KONEGEN
(ERNST STÜLPNAGEL). WIEN 1911.

FRIEDRICH NIETZSCHE

DANS SON

TRAVAUX

DEPUIS

LOU ANDREAS-SALOMÉ.

AVEC 2 PHOTOS ET 3 FAC-SIMILES DE LETTRES DE NIETZSCHE.

DEUXIÈME ÉDITION.

DEVISE :
LE CHOIX DE NIETZSCHE :
"Increscunt animi, virescit volnere virtus."
Furius Antias dans Gellius.

ÉDITION LIBRAIRIE CARL KONEGEN

(ERNST STÜLPNAGEL). VIENNE 1911.

Ne voulant pas m'engager dans une discussion sur les œuvres posthumes de Nietzsche, qui ont depuis été publiées, ni sur d'autres œuvres concernant Nietzsche, je fais réimprimer cette œuvre dans une version inchangée (anastatique).

Lou Andreas-Salomé.

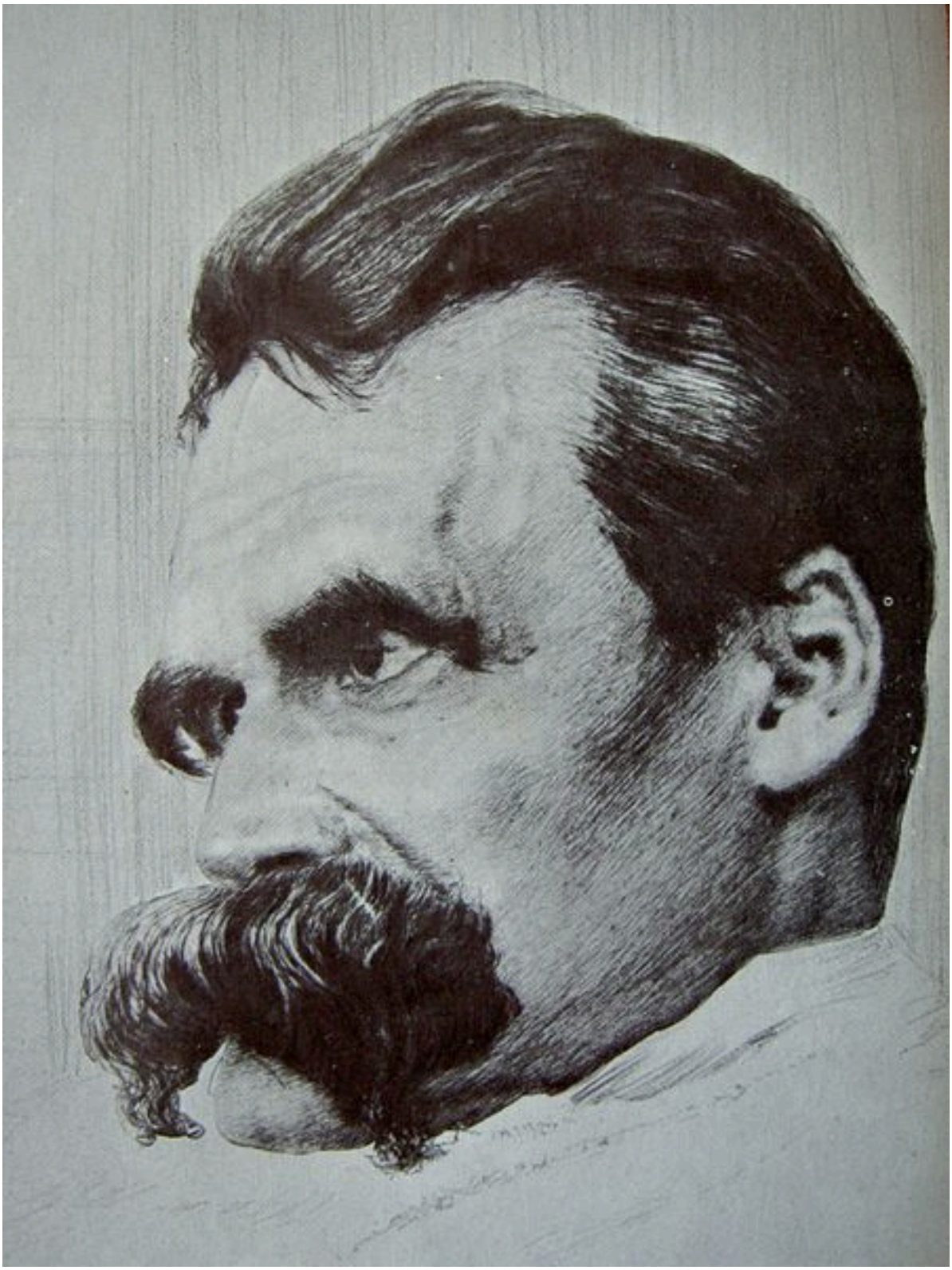
Friedrich Nietzsche

DÉDIÉ À LA MÉMOIRE FIDÈLE

UN ANONYME

TABLE DES MATIÈRES.

Sa nature
Ses transformations
Le « système Nietzsche »



F. Nietzsche. Dessin : Hans Olde.

Une lettre de Friedrich Nietzsche en guise de préface.

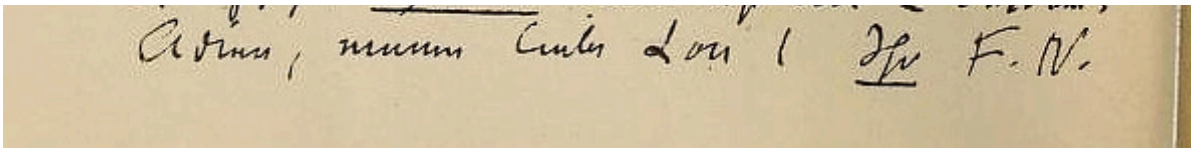
Ja meine liebe Lou, Ihr Gedanke
einer Reduktion der philosophischen Systeme
auf Personal-Acten ihrer Urheber ist recht
ein Gedanke aus dem „Geschwistergehirn": ich
selber habe in Basel in diesem Sinne
Geschichte der alten Philosophie erzählt und sagte
gern meinen Zuhörern: „dies System ist wider-
legt und todt — aber die Person dahinter ist
unwiderleglich, die Person ist gar nicht todt zu
machen" — zum Beispiel Plato.

Inzwischen hat der Prof. Riedel hier, der
Präsident des deutschen Musik-Vereins, für
meine „heroische Musik" (ich meine Ihr
„Lebens-Gebet") Feuer gefangen — er will
es durchaus haben, und es ist nicht unmög-
lich, dass er es für seinen herrlichen Chor (einen
der ersten Deutschlands „der Riedelsche Verein"
genannt) zurecht macht. Das wäre so ein
kleines Weglein, auf dem wir beide zu-
sammen zur Nachwelt gelangten — andre Wege
vorbehalten. —

Was Ihre „Charakteristik meiner selbst" betrifft, welche *wahr* ist, wie Sie schreiben: so fielen mir meine Verschen aus der „fröhlichen Wissenschaft" ein p. 10, mit der Überschrift „Bitte". Errathen Sie, meine liebe Lou, um was ich bitte?

Gestern Nachmittag war ich glücklich; der Himmel war blau, die Luft mild und rein, ich war im Rosenthal, wohin mich Carmen-Musik lockte. Da saß ich 3 Stunden, trank den zweiten Cognac dieses Jahres, zur Erinnerung an den ersten (Ha! wie häßlich er schmeckte!) und dachte in aller Unschuld und Bosheit darüber nach, ob ich nicht irgend welche Anlage zur Verrücktheit hätte. Ich sagte mir schließlich *Nein*. Dann begann die Carmen-Musik, und ich ging für eine halbe Stunde unter in Thränen und Klopfen des Herzens. – Wenn Sie aber dies lesen, werden Sie schließlich sagen: *Ja*! und eine Note zur „Charakteristik meiner selbst" machen. –

Kommen Sie doch recht, recht *bald* nach Leipzig! Warum denn erst am 2. October?



(Texte imprimé.)

[La « demande » dans la « Fröhliche Wissenschaft » à laquelle il est fait référence dans la lettre fac-similé ci-dessus se lit comme suit :

Je connais l'esprit de beaucoup de gens
et je ne sais pas qui je suis !
Mes yeux sont bien trop près de moi –
je ne suis pas ce que je vois et ce que j'ai vu.
Je serais plus utile
si je pouvais m'asseoir plus loin de moi-même.
Pas aussi loin, en effet, que mon ennemi !
Mon ami le plus proche est assis trop loin –
mais entre lui et moi se trouve le milieu !
Devinez ce que je demande ?

(Blague, Liste et Vengeance 25.)

SECTION I

SA NATURE.

DEVISE :
« Peu importe jusqu'où une personne peut
étendre ses connaissances,
peu importe à quel point elle peut se paraître objective,
en fin de compte, elle n'emporte rien avec elle
si ce n'est sa propre biographie. »
(Humain, trop humain I. 513.)

« Mihi ipsi scripsi ! » s'exclame Friedrich Nietzsche à plusieurs reprises dans ses lettres après l'achèvement d'une œuvre. Et cela signifie certainement quelque chose que le premier styliste vivant dise cela de lui-même, lui qui, comme nul autre, a réussi à

exprimer de manière exhaustive chacune de ses pensées, jusque dans ses plus subtiles nuances. Pour qui sait lire les écrits de Nietzsche, cette phrase est révélatrice : elle laisse entrevoir le secret de toutes ses pensées, l'enveloppe vivante qui les enveloppe sous de multiples formes ; elle suggère qu'il n'a fondamentalement pensé et écrit que pour lui-même, car il ne s'est décrit que lui-même, qu'il a transformé son propre moi en pensée.

Si la tâche du biographe est d'éclairer le penseur à travers l'être humain, cela s'applique à Nietzsche à un degré particulièrement élevé, car chez nul autre, travail intellectuel extérieur et représentation de la vie intérieure ne coïncident aussi parfaitement. Ce qu'il dit dans la lettre précédente à propos des philosophes en général s'applique particulièrement à lui : leurs systèmes doivent être examinés à la lumière des témoignages personnels de leurs auteurs. Plus tard, il exprima le même point de vue en ces termes : « Peu à peu, j'ai compris ce qu'a été jusqu'à présent toute grande philosophie : l'aveu de son auteur et une sorte de mémoire involontaire et inaperçue. » (Par-delà le bien et le mal, 6.)

C'était également l'idée directrice de mon projet de caractérisation de Nietzsche, évoqué dans la lettre précédente, que je lui ai lue et discutée avec lui en octobre 1882. Cet ouvrage contenait les grandes lignes de la première partie du présent ouvrage et de certains passages de la deuxième partie ; le contenu de la troisième, le véritable « système Nietzsche », n'était pas encore né à cette époque. Au fil des ans, au gré des travaux successifs, cette caractérisation s'est enrichie, et certains passages ont déjà fait l'objet d'essais distincts.[1] Mon seul souci était de décrire les traits principaux de la personnalité intellectuelle de Nietzsche, seuls à partir desquels sa philosophie et son développement peuvent être compris. À cette fin, je me suis volontairement limité à une approche purement théorique et à une biographie purement personnelle. Ni l'une ni l'autre ne pouvait être poussée trop loin si les traits fondamentaux de sa personnalité devaient apparaître clairement. Quiconque voudrait examiner l'importance de Nietzsche en tant que théoricien, pour voir ce que la philosophie professionnelle pourrait apprendre de lui, se détournerait, déçu, sans avoir atteint l'essence de sa pensée. Car la valeur de ses idées ne réside pas dans leur originalité théorique, ni dans ce qui peut être dialectiquement justifié ou réfuté, mais entièrement dans la force intime avec laquelle une personnalité s'adresse à une autre – dans ce qui, selon ses propres termes, peut être réfuté sans pour autant être « tué ». En revanche, quiconque voudrait utiliser l'expérience extérieure de Nietzsche pour saisir son moi intérieur ne resterait qu'avec une coquille vide, d'où l'esprit s'est échappé. Car on peut dire de Nietzsche qu'il n'a en réalité rien éprouvé extérieurement :[2] Toutes ses expériences étaient si profondément intérieures qu'elles ne se révélaient que dans la conversation, de vive voix, et dans les pensées de ses œuvres. L'ensemble de ses monologues, qui constituent essentiellement ses recueils d'aphorismes en plusieurs volumes, forme un seul et même grand ouvrage de mémoires, fondé sur son image spirituelle. C'est cette image que je m'efforce de décrire ici : l' e x p é r i e n c e d e p e n s é e dans sa signification pour l'être spirituel de Nietzsche – l' a u t o - c o n f e s s i o n dans sa philosophie.

Bien que Nietzsche ait été mentionné plus souvent que tout autre penseur depuis plusieurs années, bien que de nombreuses plumes se soient employées, tantôt à lui recruter des disciples, tantôt à polémiquer contre lui, les traits fondamentaux de son individualité intellectuelle sont restés pratiquement inconnus. Car depuis que le petit groupe dispersé de lecteurs qu'il a toujours eu, qui comprenaient vraiment comment le lire, s'est transformé en un large groupe d'adeptes, depuis que des cercles plus larges se sont emparés de lui, il a subi le sort qui menace tout aphoriste : certaines de ses idées, sorties de leur contexte et donc sujettes à interprétation arbitraire, sont devenues les slogans et les slogans d'écoles de pensée entières, résonnant dans les conflits d'opinions, dans les disputes de partis dont il était lui-même totalement étranger. Il doit certainement sa célébrité rapide, le retentissement soudain suscité par son nom discret, à cette circonstance ; mais dans ce qu'il a de meilleur, d'unique et d'incomparable, il a peut-être été négligé et passé inaperçu ; peut-être même s'est-il retranché dans une obscurité encore plus profonde qu'auparavant. Nombreux sont ceux qui le célèbrent encore bruyamment, avec toute la naïveté d'une crédule absence de critique, mais eux, en particulier, se souviennent involontairement de ses paroles amères : L'homme déçu dit : « J'ai attendu un écho, et je n'ai entendu que des louanges… » (Au-delà du bien et du mal, 99). Rares sont ceux qui l'ont véritablement poursuivi, loin des autres et de leurs querelles quotidiennes, seul dans l'émotion de son moi intérieur ; rares sont ceux qui ont accompagné cet esprit solitaire, insaisissable, secret et aussi étrange, qui croyait porter des choses monstrueuses et s'est effondré sous une monstrueuse illusion.

C'est donc comme s'il se tenait là au milieu de ceux qui le louent le plus, tel un étranger et un ermite, dont le pied s'était simplement égaré dans leur cercle, et de la forme voilée duquel personne n'avait soulevé son manteau - oui, comme s'il se tenait là avec la complainte de son « Zarathoustra » sur les lèvres :

> « Ils parlent tous de moi le soir, assis près du feu, mais personne ne pense à moi ! C'est le nouveau silence que j'ai appris : leur bruit autour de moi étend un voile sur mes pensées. »

Friedrich Wilhelm Nietzsche naquit le 15 octobre 1844, fils unique d'un prédicateur à Röcken, près de Lützen, d'où son père fut ensuite muté à Naumburg. Il fit ses études à la Schulpforta toute proche, puis étudia la philologie classique à l'Université de Bonn, où enseignait alors le célèbre philologue Ritschl. Il étudia presque exclusivement auprès de Ritschl, le fréquenta fréquemment et le suivit à Leipzig à l'automne 1865. Sa première rencontre personnelle avec Richard Wagner eut lieu alors qu'il était étudiant à Leipzig. Il rencontra Wagner en 1868 chez sa sœur, le professeur Brockhaus, après s'être familiarisé avec son œuvre. En 1869, avant même l'obtention de son doctorat, l'Université de Bâle nomma Nietzsche, alors âgé de 24 ans, à la chaire du philologue Kiessling, qui s'installa ensuite au Johanneum de Hambourg. Nietzsche obtint d'abord une chaire extraordinaire, puis peu après une chaire titulaire, en philologie classique, et l'Université de Leipzig lui décerna un doctorat sans doctorat préalable. Outre son enseignement universitaire, il enseigna le grec en troisième classe (la plus élevée) du

Pädagogium de Bâle – un établissement intermédiaire entre le Gymnasium et l'université – où enseignaient également d'autres professeurs d'université, tels que l'historien de la culture Jacob Burckhardt et le philologue Mähly. Il y exerça une grande influence sur ses étudiants ; son talent rare pour captiver les jeunes esprits, les développer et les stimuler prit tout son sens. Burckhardt dira de lui à l'époque : « Bâle n'avait jamais eu un tel professeur. » Burckhardt appartenait au cercle d'amis le plus proche de Nietzsche, qui comptait également l'historien de l'Église Franz Overbeck et le philosophe kantien Heinrich Romundt. Nietzsche vécut avec ces deux derniers dans une maison qui, après la publication des « Méditations intempestives », fut surnommée « La Cabane empoisonnée » par la haute société bâloise. Vers la fin de son séjour bâlois, Nietzsche vécut quelque temps chez sa sœur unique, Élisabeth, qui avait presque le même âge que lui. Elle épousa plus tard son ami d'enfance Bernhard Förster et partit avec lui au Paraguay. En 1870, Nietzsche servit comme infirmier volontaire pendant la guerre franco-prussienne ; peu après, les premiers signes menaçants d'un mal de tête apparurent, se manifestant par des douleurs intenses et des nausées périodiques et récurrentes. Si l'on en croit les propres déclarations orales de Nietzsche, cette affection était héréditaire et son père y succomba. Le jour de l'An 1876, il se sentait déjà si mal à la tête et aux yeux qu'il dut être remplacé au Pädagogium, et à partir de ce moment-là, son état s'aggrava à tel point qu'il fut plusieurs fois proche de la mort.

« Ayant échappé à plusieurs reprises aux portes de la mort, mais terriblement tourmenté, ainsi je vis au jour le jour ; chaque jour a son histoire de maladie. » C'est ainsi que Nietzsche décrit, dans une lettre à un ami, les souffrances qu'il a endurées pendant une quinzaine d'années.

Il passa en vain l'hiver 1876-1877 sous le doux climat de Sorrente, où il retrouva plusieurs amis : son amie de longue date, Malwida von Meysenbug (auteure des célèbres « Mémoires d'un idéaliste » et disciple de R. Wagner), l'avait rejoint de Rome ; et le Dr Paul Rée, originaire de Prusse-Occidentale, avec qui il partageait déjà une amitié et des aspirations communes. Un jeune Bâlois, Brenner, souffrant d'une maladie de poitrine, avait également rejoint la petite maisonnée, mais il mourut peu après. Son séjour dans le sud n'ayant pas non plus eu d'effet bénéfique sur ses douleurs, Nietzsche abandonna son poste d'enseignant au Pädagogium en 1878 et sa chaire à l'université en 1879. Depuis, il mena une vie d'ermite, en partie en Italie – principalement à Gênes – et en partie dans les montagnes suisses, notamment dans le petit village engadin de Sils-Maria, non loin du col de la Maloja.

Sa vie extérieure semble ainsi achevée et, pour ainsi dire, terminée, tandis que sa vie de penseur ne commence véritablement qu'à présent : le penseur Nietzsche, qui nous intéresse, n'émerge pleinement qu'à la fin de ces événements. Néanmoins, il nous faudra revenir plus en détail sur tous les rebondissements du destin et des expériences, brièvement évoqués ici, lorsque nous aborderons les différentes périodes de son développement intellectuel. Sa vie et son œuvre se divisent essentiellement en trois périodes qui se chevauchent, chacune s'étendant sur une décennie :

La carrière d'enseignant de Nietzsche à Bâle dura dix ans, de 1869 à 1879 ; cette activité philologique coïncida presque entièrement avec la décennie de son discipulat de Wagner et avec la publication des œuvres influencées par la métaphysique de Schopenhauer : elle dura de 1868 à 1878, année où il envoya à Wagner sa première œuvre positiviste, « Humain, trop humain », en signe de son changement de cœur philosophique.

À partir du début des années 1870, sa relation avec Paul Rée se poursuit et prend fin à l'automne 1882, en même temps que l'achèvement de la « Gai Science », la dernière œuvre de Nietzsche encore fondée sur des principes positivistes.

À l'automne 1882, Nietzsche résolut de s'abstenir de toute activité littéraire pendant dix ans. Durant cette période de profond silence, il entendait tester la validité de sa nouvelle philosophie, qui embrassait le mysticisme, puis en devenir le promoteur en 1892. Il ne mit jamais cette résolution à exécution ; au contraire, durant les années 1880, il fit preuve d'une productivité quasi ininterrompue, puis se tut avant la fin de la décennie qu'il avait prévue. En 1889, une violente crise de migraine mit fin brutalement à tout travail intellectuel ultérieur.

La période entre sa démission de sa chaire de Bâle et la cessation de toute activité intellectuelle s'étendit encore sur une décennie, de 1879 à 1889. Depuis lors, Nietzsche vécut malade auprès de sa mère à Naumburg, après un séjour temporaire à l'institution du professeur Binswanger à Iéna.

Les deux images qui accompagnent ce livre montrent Nietzsche au cœur de ces dix dernières années de souffrance. Et c'est certainement à cette époque que sa physionomie, son apparence extérieure tout entière, apparaît la plus caractéristique : l'époque où l'expression globale de son être est déjà entièrement imprégnée d'une vie intérieure profondément troublée, et demeure distinctive même dans ce qu'il dissimule. Je dirais : cette qualité cachée, ce sentiment de solitude secrète, telle fut la première et forte impression qui captiva l'apparence de Nietzsche. Pour l'observateur non averti, elle n'offrait rien de frappant ; l'homme de taille moyenne, vêtu d'une simplicité extrême, mais aussi d'un soin extrême, avec ses traits calmes et ses cheveux bruns simplement peignés en arrière, pouvait facilement passer inaperçu. Les lignes fines et très expressives de sa bouche étaient presque entièrement dissimulées par une grande moustache peignée en avant. Il avait un rire doux, une façon de parler silencieuse, une démarche prudente et réfléchie, avec une légère voûte des épaules ; Il était difficile d'imaginer cette silhouette au milieu d'une foule – elle portait l'empreinte d'une solitude. D'une beauté incomparable et d'une noblesse telle qu'elles attiraient involontairement le regard, les mains de Nietzsche, dont il croyait lui-même qu'elles trahissaient son esprit – on trouve une remarque à ce sujet dans « Par-delà le bien et le mal » (288) : « Il y a des gens qui, inévitablement, ont de l'esprit, malgré leurs contorsions et leurs mouvements, et qui tiennent leurs mains devant leurs yeux perfides – comme si la main n'était pas un traître ! »[3]

Ses yeux, eux aussi, parlaient d'une véritable perfidie. À moitié aveugles, ils n'avaient pourtant rien de l'espionnage, du clignement des yeux, de l'intrusion involontaire de nombreux myopes ; ils ressemblaient plutôt aux gardiens de leurs propres trésors, secrets silencieux qu'aucun regard indiscret ne devait aborder. Sa vision altérée conférait à ses traits une magie toute particulière : au lieu de refléter les impressions extérieures changeantes, ils ne faisaient que reproduire ce qui traversait son être intérieur. Ces yeux scrutaient le monde intérieur et, en même temps – bien au-delà des objets les plus proches – le lointain, ou plutôt, le monde intérieur comme s'il était au lointain. Car, fondamentalement, toute son exploration intellectuelle n'était rien d'autre qu'une quête de l'âme humaine à la recherche de mondes inconnus, de « ses possibilités encore inexplorées » (Au-delà du Bien et du Mal 45), qu'il créait et recréait sans cesse. Lorsqu'il se révélait tel qu'il était, sous le charme d'une conversation entre deux personnes qui le passionnait, alors une lumière mouvante jaillissait de ses yeux ; mais quand il était d'humeur sombre, la solitude parlait alors d'eux d'une voix sombre, presque menaçante, comme si elle venait de profondeurs étranges, de ces profondeurs dans lesquelles il restait toujours seul, qu'il ne pouvait partager avec personne, qui même parfois le remplissaient d'horreur, et dans lesquelles son esprit finissait par sombrer.

L'attitude de Nietzsche donnait également une impression de discrétion. Au quotidien, il était extrêmement poli et d'une douceur presque féminine, d'une sérénité constante et bienveillante ; il se délectait d'une étiquette sociale raffinée et lui accordait une grande valeur. Mais il y avait toujours un plaisir à s e d é g u i s e r : manteau et masque pour une vie intérieure presque jamais dévoilée. Je me souviens que lors de ma première conversation avec Nietzsche – un jour de printemps à la basilique Saint-Pierre de Rome –, pendant les premières minutes, son formalisme sophistiqué m'a frappé et trompé. Mais il ne trompa pas longtemps cet homme solitaire, qui portait son masque aussi maladroitement que quelqu'un venu du désert et des montagnes porte le manteau des gens ordinaires. Très vite, la question se posa, qu'il résuma lui-même en ces termes : « Tout ce qu'une personne rend v i s i b l e , on peut se demander : que doit-elle c a c h e r ? De quoi doit-elle détourner le regard ? Quel préjugé doit-elle susciter ? Et ensuite : jusqu'où va cette tromperie ? Et où manque-t-elle à cet égard ? »

Ce trait ne représente que l'envers de la solitude à partir de laquelle la vie intérieure de Nietzsche doit être comprise : un isolement et une relation à soi sans cesse croissants.

À mesure qu'elle s'accroît, toute existence tournée vers l'extérieur devient apparence – un simple voile trompeur que les profondeurs de la solitude tissent autour d'elles, pour ne devenir temporairement qu'une surface reconnaissable aux yeux humains. « Les personnes profondément pensantes se sentent comme des comédiens dans leurs rapports avec autrui, car pour être comprises, elles doivent toujours d'abord feindre une surface. » (Humain, trop humain II, 232). On peut même compter les pensées de Nietzsche, dans la mesure où elles s'expriment théoriquement, comme faisant partie de cette surface, derrière laquelle, profondément profonde et silencieuse, repose l'expérience intérieure dont elles sont issues. Elles ressemblent à une « peau qui trahit quelque chose, mais qui cache encore davantage » (Au-delà du bien et du mal, 32) ; « Car », dit-il, « soit on cache

ses opinions, soit on se cache derrière ses opinions » (Humain, trop humain II, 338). Il trouve un beau terme pour lui-même lorsqu'il parle dans ce sens de ceux qui sont « cachés sous les manteaux de lumière » (Au-delà du bien et du mal 44) — de ceux qui se d r a p e n t dans la clarté de leurs pensées .

À chaque période de son développement intellectuel, on retrouve donc Nietzsche sous une forme ou une autre de masquage, et c'est toujours ce qui caractérise véritablement chaque stade de développement. « Tout ce qui est profond aime le masque… Tout esprit profond a besoin d'un masque ; de plus, autour de chaque esprit profond, un masque grandit continuellement » (Par-delà le bien et le mal, 40).

« Vagabond, qui es-tu ?... Repose-toi ici... récupère !... À quoi te sert le repos ?... » « Du repos ? Du repos ? Oh, toi, curieux, que dis-tu ! Mais donne-moi, je t'en prie... » « Quoi ? Quoi ? Dis-le ! » — « Encore un masque ! Un deuxième masque !... » (Au-delà du Bien et du Mal 278).

En effet, il nous apparaîtra clairement qu'à mesure que son isolement et sa relation à lui-même, tourmentée, deviennent plus exclusifs, la signification de son déguisement s'approfondit, et la véritable essence derrière son expression, l'être véritable derrière les faux-semblants, devient de moins en moins visible. Déjà dans « Le Vagabond et son Ombre » (175), il désigne « la médiocrité comme un masque ». « La médiocrité est le masque le plus heureux que puisse porter l'esprit supérieur, car elle empêche les masses, c'est-à-dire les médiocres, de penser à se masquer – et pourtant c'est précisément pour eux qu'elle le revêt – afin de ne pas les irriter, et souvent même par pitié et bonté. » De ce masque de l'inoffensif, il se transforme en celui de l'horrible, qui c a c h e derrière lui quelque chose de plus horrible encore : « — parfois l a b ê t i s e e l l e - m ê m e masque une connaissance malheureuse, trop certaine. » (Au-delà du Bien et du Mal 270), — et enfin à une image lumineuse et trompeuse du rire divin, qui s'efforce de transfigurer la douleur en beauté. Ainsi, dans son ultime mysticisme philosophique, Nietzsche s'enfonça peu à peu dans cette solitude ultime, dans le silence de laquelle nous ne pouvons plus le suivre, qui ne nous laisse, tels des symboles et des repères, que ses masques de pensée rieurs et leurs interprétations, tandis qu'il est déjà devenu pour nous celui qu'il signait autrefois lui-même comme dans une lettre : « Celui qui est perdu à jamais. » (Lettre du 8 juillet 1881, de Sils-Maria.)

Cette solitude intérieure, cette solitude, constitue, dans toutes les transformations de Nietzsche, le cadre immuable depuis lequel son image nous regarde. Quel que soit son déguisement, il porte toujours avec lui « la nature sauvage et la frontière sacrée et infranchissable, où qu'il aille ». (Le Vagabond et son Ombre, 387.) Ainsi, lorsqu'il écrit à un ami : (Le 31 octobre 1880, d'Italie.)

« La solitude, et la solitude parfaite en particulier, m'apparaît de plus en plus clairement comme une recette, ainsi qu'une passion naturelle - et l'état dans lequel nous pouvons atteindre notre meilleur doit être cultivé et de nombreux sacrifices faits pour cela. »

Mais la raison impérieuse pour transformer sa solitude intérieure en solitude extérieure aussi complètement que possible était sa souffrance physique, qui l'éloignait des gens et rendait même le contact avec certains de ses amis - toujours un contact individuel rare - possible seulement avec de longues interruptions.

La souffrance et la solitude sont les deux grands traits du destin dans l'évolution de Nietzsche, qui s'accentuent à mesure qu'on approche de la fin. Et jusqu'au bout, elles arborent ce double visage merveilleux qui les fait apparaître à la fois comme un destin extérieur et comme une nécessité intérieure purement psychologiquement déterminée et voulue. Sa souffrance physique, tout comme son isolement et sa solitude, reflétait et symbolisait quelque chose de profondément intérieur – et cela si directement qu'il l'intégra également à son destin extérieur, tel un ami et un compagnon sérieux qui lui était destiné. Il écrivit un jour, lors d'une présentation de condoléances (fin août 1881, depuis Sils-Maria) : « Il me peine toujours d'apprendre que vous souffrez, qu'il vous manque quelque chose, que vous avez perdu quelqu'un : alors que pour moi, la souffrance et la privation font partie intégrante de la réalité et non, comme chez vous, de la nature inutile et irrationnelle de l'existence. »

Les aphorismes individuels disséminés dans ses œuvres sur la valeur de la souffrance pour la connaissance font référence à cela.

Il décrit l'influence des humeurs des malades et des convalescents sur la pensée, accompagnant les transitions les plus subtiles de ces humeurs jusqu'au niveau le plus spirituel. Une maladie récurrente, comme la sienne, sépare constamment une période de vie, et donc aussi une période de pensée, de la précédente. Par cette double existence, elle offre les expériences et la conscience de deux entités. Elle permet continuellement à toute chose de devenir nouvelle, même pour l'esprit – « un nouveau goût », comme il l'a si bien appelé – et offre un regard entièrement nouveau sur le plus familier, le plus quotidien. Chaque chose reçoit un peu de la fraîcheur et de la rosée éclatante de la beauté matinale, car une nuit l'a séparée de la veille. Ainsi, chaque guérison devient pour lui une palingénésie de lui-même et, en elle, de la vie qui l'entoure – et, encore et encore, la douleur est « engloutie dans la victoire ».

Si Nietzsche lui-même suggère que la nature de sa souffrance physique se reflète, en un sens, dans ses pensées et ses œuvres, le lien étroit entre pensée et souffrance devient encore plus frappant lorsqu'on considère son œuvre et son évolution dans son ensemble. On est confronté non pas à ces changements graduels de la vie spirituelle que chacun traverse en progressant vers sa grandeur naturelle – ni aux changements liés à la croissance –, mais à une variation et une fluctuation soudaines, une montée et une chute quasi rythmiques des états mentaux qui, en fin de compte, ne semblent résulter que d'un épuisement des pensées et d'une guérison.

Ce n'est que du besoin le plus profond de sa nature, de son désir le plus angoissant de guérison, que de nouvelles perspectives lui apparaissent. Mais à peine s'y est-il complètement absorbé, à peine s'y est-il reposé et les a-t-il assimilées à sa propre force, qu'elles le saisissent à nouveau, telle une nouvelle fièvre, un excès d'énergie intérieure qui

finit par retourner son aiguillon contre lui et le rend malade de l'intérieur. « L'excès de force est la preuve de sa force », dit Nietzsche dans la préface du Crépuscule des idoles (voir I) ; dans cet excès, sa force s'inflige elle-même la douleur, se déchaîne dans des luttes douloureuses et s'excite aux tourments et aux convulsions par lesquels son esprit cherche à fructifier.[4] Avec cette fière affirmation : « Ce qui ne me tue pas me rend plus fort ! » (Crépuscule des idoles, Proverbes et flèches 8), il se flagelle lui-même – non pas jusqu'à se tuer, non pas jusqu'à la mort, mais précisément jusqu'aux fièvres et aux blessures dont il a besoin. Cette exigence de douleur traverse toute l'histoire du développement de Nietzsche, comme sa véritable source spirituelle ; Il l'exprime avec justesse par ces mots : « L'esprit est vie qui s'infiltre dans la vie ; dans son propre tourment, il accroît sa propre connaissance – le saviez-vous déjà ? Et le bonheur de l'esprit est ceci : être oint et consacré par les larmes comme un animal sacrificiel – le saviez-vous déjà ?… Vous ne connaissez que l'étincelle de l'esprit : mais vous ne voyez pas l'enclume qu'il est, ni la cruauté de son marteau ! » (Ainsi parlait Zarathoustra, II, 33). « Cette tension de l'âme dans le malheur… son frisson à la vue de la grande perdition, son inventivité et son courage à supporter, endurer, interpréter et exploiter le malheur, et tout ce qui lui a jamais été donné de profondeur, de mystère, de masque, d'esprit, de ruse et de grandeur : ne lui a-t-il pas été donné sous la souffrance, sous la discipline de la grande souffrance ? » (Au-delà du bien et du mal, 225).

Et, à maintes reprises, deux aspects de ce processus deviennent particulièrement frappants : d'abord, le lien étroit entre sa vie de pensée et sa vie d'âme, la dépendance de son esprit aux besoins et aux impulsions de son être intérieur. Ensuite, cependant, la particularité que ce lien étroit doit toujours engendrer de nouvelles souffrances. Chaque fois, une ferveur accrue de l'âme est requise pour que la plus haute clarté, la lumière éclatante de la connaissance, s'élève – mais cette ferveur ne doit jamais émaner d'une chaleur apaisante, mais doit blesser avec des feux brûlants et des flammes ardentes : là aussi, comme il l'exprime dans la lettre citée plus haut, « la souffrance fait partie intégrante de la question ».

De même que la souffrance physique de Nietzsche est devenue la cause de son isolement extérieur, il faut chercher dans son état de souffrance psychologique l'une des raisons les plus profondes de son individualisme exacerbé, de l'accent mis sur l'« individu » comme « solitaire » au sens propre de Nietzsche. L'histoire de l'« individu » est profondément une histoire de souffrance et ne peut être comparée à aucun individualisme général ; elle repose bien moins sur l'« autosuffisance » que sur l'« endurance personnelle ». Si l'on considère les hauts et les bas douloureux de ses transformations spirituelles, on y lit l'histoire d'autant d'automutilations, qui cachent une longue et pénible lutte héroïque avec lui-même lorsque Nietzsche écrit à propos de sa philosophie avec ces mots audacieux : « Ce penseur n'a besoin de personne pour le réfuter : il suffit ! » (Le Vagabond et son Ombre, 249).

Son extraordinaire capacité à s'immerger sans cesse dans les plus difficiles dépassements de soi, à s'habituer sans cesse à chaque nouvelle compréhension, ne semble exister que

pour rendre la séparation avec ses nouvelles réalisations d'autant plus bouleversante. « J'arrive ! Démolis ta hutte et va vers moi ! » lui ordonne son esprit, et d'une main provocatrice, il se rend sans abri et part à nouveau en quête des ténèbres, de l'aventure et du désert, la complainte aux lèvres : « Je dois lever mon pied plus haut, ce pied fatigué et blessé : et parce que je le dois, je jette souvent un regard sombre en arrière vers la plus belle chose qui n'a pu me retenir – parce qu'elle n'a pu me retenir ! » (Le Gai Savoir, 309). Dès qu'il s'est véritablement familiarisé avec une façon de voir les choses, ses propres paroles se réalisent : « Qui atteint son idéal le transcende. » (Au-delà du Bien et du Mal, 73). [5]

Le changement d'opinion, le besoin de transformation, sont donc profondément ancrés dans la philosophie de Nietzsche ; ils sont absolument déterminants pour la nature de sa cognition. Ce n'est pas pour rien que, dans l'hymne final de « Par-delà le bien et le mal », il se qualifie lui-même de « lutteur qui s'est trop souvent vaincu lui-même, trop souvent révolté contre ses propres forces… Blessé et entravé par sa propre victoire ».

Dans l'héroïsme de la volonté d'abandonner sa propre conviction, cette impulsion intérieure prend en réalité la place de la loyauté à la conviction. [6] « Nous ne nous laisserions pas brûler pour nos opinions », dit-on dans Le Vagabond et son Ombre (333), « nous n'en sommes pas si sûrs. Mais peut-être est-ce dû au fait qu'il nous est permis d'avoir nos opinions et d'en changer. » Et dans L'Aurore (370), cette attitude s'exprime par ces belles paroles : « Ne cachez jamais rien de ce qui peut être pensé contre vos pensées … Faites-vous-en le vœu ! Cela relève de la première honnêteté de la pensée. Vous devez aussi mener votre campagne contre vous-même chaque jour. Une victoire et une fortification conquise ne vous concernent plus, mais celles de la vérité – mais votre défaite non plus ! » Au-dessus figure le titre : « Dans quelle mesure le penseur aime son ennemi. » Mais cet amour de l'ennemi naît du sombre soupçon qu'un futur camarade pourrait se cacher en lui, et que de nouvelles victoires n'attendent que les vaincus ; il naît du soupçon que pour lui, le douloureux et perpétuel processus spirituel de transformation de soi est la condition indispensable de toute puissance créatrice. « C'est l' esprit qui nous sauve, de peur que nous ne nous consumions et ne nous carbonisions complètement… Rachetés du feu, nous avançons alors, poussés par l'esprit, d'opinion en opinion… comme de nobles traîtres à toutes choses. » (Humain, trop humain, I 637.) — nous devons devenir traîtres, pratiquer la déloyauté et trahir continuellement nos idéaux. (Humain, trop humain, I 629.) Cet homme solitaire a dû, pour ainsi dire, se multiplier, se désintégrer en une multitude de penseurs, au point de s'enfermer sur lui-même ; ce n'est qu'ainsi qu'il pouvait vivre spirituellement. Le besoin de se blesser n'était qu'une forme de son instinct de conservation : ce n'est qu'en se plongeant sans cesse dans la souffrance qu'il pouvait y échapper. « Invulnérable, je suis seul par mon talon !… Et ce n'est que là où il y a des tombeaux que se trouvent des résurrections !… Ainsi chantait Zarathoustra » (II 46). —

Lui à qui la vie a un jour « dit ce mystère » : « Voici, dit-elle, je suis celui qui doit toujours se vaincre lui-même » (II 49).[7]

Nietzsche n'a probablement rien réfléchi aussi souvent et aussi profondément que sur cette énigme de sa propre essence. C'est pourquoi ses œuvres nous apprennent précisément ceci : fondamentalement, toutes ses énigmes épistémologiques n'étaient rien d'autre pour lui. Plus il se connaissait profondément, plus sa philosophie tout entière devenait sans réserve un formidable reflet de l'image qu'il avait de lui-même, et plus il la subordonnait naïvement à l'image universelle en tant que telle. De même que les philosophes qui ont systématisé l'abstraction ont généralisé leurs propres concepts en une loi cosmique, Nietzsche généralise son âme en l'âme cosmique. Mais pour brosser son tableau, il n'est pas nécessaire de ramener toutes ses théories à lui-même, comme nous le ferons dans les sections suivantes. Une certaine compréhension de cela est déjà possible ici, où Nietzsche est considéré uniquement en relation avec sa disposition intellectuelle. La richesse de celle-ci est trop diverse pour être classée dans un ordre particulier ; la vitalité et la volonté de puissance de chaque talent individuel et de chaque impulsion intellectuelle conduisent nécessairement à une rivalité jamais rassurante entre tous les talents. En Nietzsche, musicien de grand talent, penseur libre d'esprit, génie religieux et poète né vivaient en conflit permanent, côte à côte et se tyrannisaient mutuellement. Nietzsche lui-même tenta d'expliquer la singularité de son individualité intellectuelle à partir de là et se livra fréquemment à des discussions approfondies à ce sujet.

Il distinguait deux groupes principaux de caractères : ceux dont les impulsions et les instincts divers s'harmonisent et forment une unité saine, et ceux dont les impulsions et les instincts s'inhibent et s'opposent. Il comparait le premier groupe – au sein de l'individu – à la condition de l'humanité à l'époque de la vie pastorale, avant toute organisation politique : de même que là, l'individu ne possède son individualité et son sentiment de puissance qu'au sein du troupeau, de même ici, les impulsions individuelles existent au sein de la personnalité, dont elles constituent l'essence. Les natures du second groupe, en revanche, vivent en elles-mêmes comme des hommes vivraient dans une guerre de tous contre tous ; la personnalité elle-même se dissout, pour ainsi dire, en une multitude de personnalités instinctives et obstinées, en une multiplicité de sujets. Cette condition ne sera surmontée que si un pouvoir supérieur, une autorité plus forte, peut être créé de l'extérieur, capable de régner sur tous : telle une loi d'organisation étatique, à laquelle ne s'appliquent que des pouvoirs subordonnés. Car ce qui procède tout à fait instinctivement dans les natures décrites en premier lieu – l'intégration de l'individu dans le tout – doit d'abord être conquis ici et arraché aux désirs individuels tyranniques comme à une hiérarchie inexorablement fixée de pulsions entre elles.[8]

On voit que c'est à ce moment-là que Nietzsche saisit pour la première fois la possibilité de l'affirmation de soi dans sa globalité, à travers la souffrance de chaque individu . C'est là, comme enfermé dans un bourgeon, que réside le sens originel de sa doctrine ultérieure

de la décadence, avec son idée fondamentale : la possibilité des plus hautes capacités et de la plus grande créativité existe à travers la souffrance et la blessure constantes. En un mot, c'est ici que lui apparut le sens de l'héroïsme comme idéal. Sa propre imperfection angoissante le tira vers l'idéal et sa tyrannie : « Nos défauts sont les yeux avec lesquels nous voyons l'idéal. » (Humain, trop humain, II, 86).

« Qu'est-ce qui fait l'héroïsme ? Aller vers ses plus grandes souffrances et vers ses plus grands espoirs simultanément », dit-il (Le Gai Savoir, p. 268). J'ajoute trois aphorismes qu'il a un jour consignés pour moi et qui me semblent clarifier particulièrement sa vision :

L'opposé de l'idéal héroïque est l'idéal d'un développement universel harmonieux – un contraire magnifique et très désirable ! Mais un idéal réservé aux personnes fondamentalement bonnes. (Par exemple : Goethe) [9]

De plus : « L'héroïsme est l'attitude d'une personne qui s'efforce d'atteindre un but par rapport auquel elle ne mérite plus d'être prise en considération. L'héroïsme est la bonne volonté vers l'autodestruction absolue. »

Et troisièmement : « Ceux qui aspirent à la grandeur sont généralement mauvais ; c'est leur seul moyen de se supporter. » Le mot « mal » ici, tout comme le mot « bien » ci-dessus, ne doit pas être pris au sens commun, ni même au sens de jugement, mais simplement comme la désignation d'un fait : et en tant que tel, pour Nietzsche, il désigne toujours la « guerre intérieure » au sein de l'âme humaine – ce qu'il appellera plus tard « l'anarchie des instincts ». Dans sa dernière période créatrice, par un développement spécifique de sa pensée, l'image de cet état d'esprit s'est élargie à l'image culturelle de l'humanité ; les mots d'ordre sont : guerre intérieure = décadence, et victoire = autodestruction de l'humanité pour créer un surhumain. À l'origine, cependant, pour lui, il s'agissait de sa propre image de l'âme.

Il distingue la disposition naturelle harmonieuse ou unifiée et la disposition naturelle héroïque ou multiforme comme les deux types de l'homme agissant et connaissant, en d'autres termes : le type de son opposé essentiel et le sien propre.

L'être humain actif devient pour lui l'être indivisible et indissociable, l'être instinctif, la nature maîtresse. Si cet être humain poursuit son développement naturel, sa nature doit devenir toujours plus sûre d'elle-même et ferme, et sa force concentrée doit se déployer dans des actions saines. Les obstacles que le monde extérieur peut éventuellement lui présenter sont à la fois un stimulant et un encouragement pour cela : car rien ne lui est plus naturel que la lutte courageuse extérieure ; rien ne démontre mieux sa santé intacte que ses prouesses militaires. Que son intelligence soit modeste ou grande, dans les deux cas, il se met au service de cette vitalité nouvelle et de ce qui lui est bon et nécessaire ; il ne s'oppose pas à ses objectifs, il ne les sape pas, il ne suit pas ses propres voies.

L'être humain cognitif est bien différent. Au lieu de rechercher une union solide de ses pulsions qui les protégerait et les préserverait, il les laisse diverger autant que possible ;

plus vaste est le territoire qu'elles apprennent à englober, mieux c'est ; plus elles étendent leurs antennes et touchent, voient, entendent et sentent de choses, plus elles sont utiles à ses desseins – aux desseins de la cognition. Car pour lui, « la vie est désormais un moyen de connaissance » (Le Gai Savoir, 324) et il interpelle ses compagnons (Le Gai Savoir, 319) : « Nous serons nous-mêmes nos expériences et nos animaux de laboratoire ! » Ainsi, il s'abandonne volontairement à l'unité – plus son sujet est polyphonique, plus il le préfère :

> « Aigu et doux, grossier et fin,
> familier et étrange, sale et pur,
> le rendez-vous des fous et des sages :
> je suis tout cela, je serai tout cela,
> colombe à la fois, serpent et cochon ! »
> (Le Gai Savoir, la Plaisanterie, la Ruse et la Vengeance 11.)

Car nous qui savons, dit-il, devons être reconnaissants « à Dieu, au diable, à la brebis et au ver en nous,... avec des âmes à l'avant et à l'arrière dont personne ne peut facilement voir les intentions ultimes, avec des avant-plans et des arrière-plans qu'aucun pied ne pourrait suivre, nous, les amis nés, jurés et jaloux de l a s o l i t u d e ... » (Au-delà du bien et du mal 44.) Celui qui sait a l'âme qui « a la plus longue échelle et peut descendre le plus profondément,... l' âme l a p l u s c o m p r é h e n s i v e , qui peut courir le plus loin en elle-même, errer et errer... l'âme qui fuit elle-même, qui se prend dans le cercle le plus large ; l'âme la plus sage, à laquelle la folie parle le plus doucement :... l'âme la plus tremblante d'elle-même, en qui toutes choses ont leur flux et leur reflux et leur flux et reflux... » (Ainsi parlait Zarathoustra III 82.)

Avec une telle âme, on devient un « mille-pattes et une corne aux mille sentiments » (Au-delà du bien et du mal, 205), toujours sur le point de s'échapper de soi-même pour s'étendre à l'être d'autrui : « Une fois qu'on s'est trouvé, il faut savoir se p e r d r e de temps en temps , puis se retrouver : à condition d'être un penseur. Car il est désavantageux d'être toujours attaché à une seule personne. » (Le Vagabond et son Ombre, 306). Il en va de même pour les vers (La Gai Science, La Plaisanterie, la Ruse et la Vengeance, 33) :

> Je déteste me laisser guider par moi-même !
> J'aime, comme les créatures de la forêt et de la mer,
> m'égarer un instant,
> méditer dans une douce confusion.
> Enfin, m'attirer de loin,
> me séduire.

L'oubli s'intitule « Le Solitaire », c'est-à-dire celui qui est aussi isolé que possible des exigences et des luttes du monde extérieur. Car une telle vie intérieure devient de moins en moins capable de combattre à l'extérieur à mesure qu'elle est complètement étourdie et bouleversée par les guerres, les victoires, les défaites et les conquêtes qui l'animent. Dans la solitude de son auto-absorption et de son expansion spirituelles, elle cherche plutôt une carapace qui la protégera doucement des événements violents et blessants de la vie

extérieure – après tout, elle est déjà en lutte et blessée de toute façon ; après tout, la description de cette personne consciente s'applique : c'est une personne qui vit, voit, entend, soupçonne, espère, rêve constamment d'extraordinaires ; qui est frappée par ses propres pensées comme si elles venaient de l'extérieur … comme par des événements et des éclairs qui lui sont propres. (Au-delà du Bien et du Mal, 292.)

Car l'attitude belliqueuse des pulsions les unes envers les autres en lui n'est pas pour autant abolie, mais au contraire intensifiée : « Mais quiconque examine les pulsions fondamentales de l'homme afin de voir dans quelle mesure elles ont pu jouer ici leur rôle de génies inspirateurs (ou de démons et de lutins), constatera… que chacune d'elles se présenterait volontiers comme le but ultime de l'existence et comme le maître légitime de toutes les autres pulsions. Car toute pulsion est dominatrice et, en tant que telle, elle tente de philosopher. » (Au-delà du bien et du mal, 6).

Par conséquent, la connaissance du connaisseur fournit « une preuve décisive de qui il est, c'est-à-dire de l'ordre dans lequel les pulsions les plus profondes de sa nature sont placées les unes par rapport aux autres » (ibid.).

Néanmoins, grâce à la reconnaissance, cette guerre intérieure se transforme et prend un sens nouveau – un sens salvateur et rédempteur. Elle donne un but commun à toutes les pulsions, une direction vers laquelle chacune tend, dans la mesure où elles aspirent toutes à la même conquête. La fragmentation de la volonté, la tyrannie de l'arbitraire, sont ainsi brisées. Les pulsions s'accrochent à leur « multiplicité de sujets », mais la subordonnent à une puissance supérieure qui les commande comme des serviteurs et des instruments ; elles demeurent sauvages et belliqueuses, mais dans leur objectif guerrier, elles deviennent imperceptiblement des héros, appelés à combattre et à saigner ; l'idéal héroïque s'érige au cœur de leur égoïsme et leur montre la seule voie possible vers la grandeur. Ainsi, le danger d'anarchie est éliminé au profit d'une « structure sociale des pulsions et des affects » stable.

Je me souviens d'une déclaration orale de Nietzsche qui exprime de manière très caractéristique la joie du connaisseur face à l'étendue et à la profondeur de sa nature – le plaisir qui naît du fait qu'il peut désormais concevoir sa vie comme une « expérience du connaisseur » (Le Gai Savoir, p. 324) : « Je ressemble à un vieux château à l'épreuve des intempéries, qui recèle de nombreuses caves et sous-caves cachées ; je n'ai pas encore rampé jusqu'au fond de mes propres passages les plus obscurs, je n'ai pas encore atteint mes chambres souterraines. Tout ne devrait-il pas reposer sur elles ? Ne devrais-je pas pouvoir remonter de mes profondeurs à toutes les surfaces de la terre ? Ne devrions-nous pas revenir à nous-mêmes à chaque passage obscur ? »

Le même sentiment est exprimé dans l'aphorisme du Gai Savoir (249) intitulé « Le Soupir du Connaisseur » : « Ô mon avidité ! En cette âme n'habite aucun altruisme, mais un moi tout-désireux, qui voudrait voir à travers de nombreux individus comme par ses yeux et saisir comme avec ses mains, un moi qui voudrait aussi reconquérir tout le passé, qui ne

voudrait rien perdre de ce qui pourrait lui appartenir ! Ô cette flamme de mon avidité ! Oh, si seulement je renaissais en cent êtres ! »

Ainsi, la nature complexe et complexe d'une nature inharmonieuse et « sans style » devient un atout considérable : « Si nous désirions et osions une architecture conforme à la nature de n o t r e âme,… alors le labyrinthe devrait être notre modèle ! » (Morgenröthe 169) — mais non pas un labyrinthe où l'âme se perd, mais plutôt un labyrinthe duquel elle pénètre dans la confusion pour accéder à la connaissance. « Il faut encore du chaos en soi pour pouvoir donner naissance à une étoile dansante » — cette parole de Zarathoustra (I 15) s'applique à l'âme, née à l'existence étoilée, à la lumière, comme à son propre génie essentiel, à sa propre transfiguration. Nietzsche la décrivait sous le nom d'« ombre lumineuse » (Le Voyageur et son Ombre 258) : « Près de l'être humain entièrement nocturne, il y a presque toujours, comme liée à lui, une âme lumineuse. C'est, pour ainsi dire, l'ombre négative qu'il projette. »

Cette âme lumineuse est d'autant plus rayonnante que la nature est plus puissante et nocturne, donc plus tyrannique et dangereuse, et qu'elle se laisse brûler en elle, jetant toutes ses inclinations comme combustible dans cette braise sacrée. La manière dont cela se produit varie selon le point de vue cognitif du connaisseur : la conception que Nietzsche se fait de la « connaissance » diffère selon ses différentes périodes intellectuelles et, par conséquent, ce qu'il appelle la « hiérarchie interne des pulsions » se modifie à chaque fois, au gré des luttes acharnées au sein de cette nature riche et géniale. On peut dire que l'histoire de son développement est essentiellement composée des images changeantes de ces changements, jusqu'à ce que, dans sa période créatrice finale, toute sa vie intérieure se reflète dans des théories philosophiques : jusqu'à ce que, pour lui, l'âme obscure et l'âme lumineuse deviennent les représentants de l'humain et du surhumain.

Le processus mental décrit lui-même, cependant, demeure fondamentalement le même à travers toutes ses transformations. « Si l'on a du caractère, on a aussi son expérience typique, qui revient toujours », dit Nietzsche (Par-delà le bien et le mal, p. 70). Or, c'est là s o n expérience typique, qui revient toujours, par laquelle il s'est relevé à maintes reprises, s'est élevé au-dessus de lui-même – par laquelle il a finalement fait marche arrière et a péri.

Et il é t a i t voué à périr à cause de cela. Car dans ce même processus qui lui assurait continuellement guérison et élévation, se cachait aussi le moment pathologique de ce type de développement spirituel. À première vue, il n'est pas évident. On pourrait plutôt penser qu'une force qui sait se guérir ainsi doit posséder au moins autant de santé que la paix sereine d'un développement harmonieux des forces. Oui, une santé même bien plus grande : car elle est capable de se consolider et de faire ses preuves même dans ce qui inflige des blessures et produit de la fièvre ; elle est capable de transformer la maladie et la lutte en s t i m u l a n t de vie et de connaissance, en aiguillon et en clairvoyance pour ses propres fins – elle e m b r a s s e ainsi la lutte et la maladie sans dommage. C'est ainsi que Nietzsche, surtout à la fin, surtout au plus fort de sa maladie, voulait que son histoire de

souffrance soit comprise : comme une histoire de guérison. Assurément, cette nature puissante était capable de se guérir et de se réconcilier dans son idéal de connaissance, hors de la douleur et du conflit. Mais, après la guérison, elle a de nouveau, tout aussi nécessairement, nécessité de souffrances et de luttes, de fièvre et de blessures. S'étant guérie, elle les appelle à nouveau ; elle se retourne contre elle-même, débordant, pour ainsi dire, pour se déverser dans de nouveaux états de maladie. Au-dessus de chaque objectif de connaissance atteint, de chaque bonheur de guérison atteint, ces mots sont toujours inscrits : « Celui qui atteint son idéal le dépasse par là », car « son excès de bonheur est devenu son malheur » (Le Gai Savoir, Blague, Liste et Vengeance, 47), et il se sent « blessé par son bonheur ». [10] (Ainsi parlait Zarathoustra II 2). « Se faire du mal … L'insouciance de la pensée est souvent le signe d'une disposition intérieure agitée qui désire l'engourdissement. » Humain, trop humain I 581.

La santé n'est donc pas l'élément supérieur et dominant qui transforme le pathologique, comme quelque chose de secondaire, en un outil pour lui-même, mais plutôt tous deux se conditionnent et se contiennent mutuellement – tous deux ensemble représentent en réalité une division particulière de soi au sein d'une seule et même vie spirituelle.

Une telle division intérieure est au cœur de tout le processus psychique décrit ci-dessus. Apparemment, la multiplicité, la multiplicité des sujets aux prédispositions inharmonieuses, était censée se résoudre en elle en une unité sublime, en un but directeur. Or, ce processus se déroule au sein de l'âme multipliée de telle manière qu'une pulsion unique subordonne toutes les autres ; autrement dit, la multiplicité est réduite à une division d'autant plus profonde . De même que la santé n'englobe pas ici le pathologique de manière supérieure , de même la pulsion dominante n'englobe et ne transcende guère véritablement l'être intérieur tout entier en le mettant au service de la connaissance. Le connaisseur se considère certes avec ses yeux spirituels comme un être second, mais il n'en demeure pas moins prisonnier de son propre être ; il ne peut que le diviser, non le dépasser. Le pouvoir de la connaissance, par conséquent, loin d'unifier, est plutôt diviseur ; mais la profondeur de cette séparation crée l' illusion que le but de toutes les pulsions se situe hors d'elles . En raison de cette auto-illusion, toutes les forces se précipitent avec enthousiasme vers la connaissance, comme si elles pouvaient ainsi échapper à elles-mêmes et à leur conflit.

On pourrait certainement croire qu'au moins une forme d'unification de la vie totale est atteinte, d'une part, par l'élévation de la vie instinctive, sous le regard cognitif qui lui est adressé, à une conscience extraordinaire, et, d'autre part, par une stimulation extraordinaire de la pensée par le monde des humeurs et des instincts. Or, le résultat est exactement inverse : la pensée décompose l'immédiateté de toutes les impulsions intérieures , tandis que celles-ci, à leur tour, assouplissent continuellement la rigueur contrôlée de la pensée . Ainsi, en réalité, la division du tout ne fait que pénétrer chaque individu toujours plus profondément.

Qu'est-ce qui permet alors à une satisfaction aussi élevée, presque libératrice, de surgir d'une auto-illusion aussi transparente ? Qu'est-ce qui permet à une illusion de transcender et de transfigurer toute l'existence, même sous l'effet constant de la maladie et des blessures ? Cette question nous confronte au véritable problème nietzschéen ; c'est elle qui nous révèle d'abord le lien secret entre le sain et le pathologique en lui.

Car lorsque la multitude des pulsions individuelles disjointes se divise en deux entités, pour ainsi dire, opposées, l'une gouvernant, l'autre servant, l'homme devient capable de se considérer non seulement comme un autre, mais aussi comme un être supérieur. En sacrifiant une part de lui-même à lui-même, il s'approche d'une exaltation religieuse. Dans les bouleversements de son esprit, où il s'imagine réaliser l'idéal héroïque du renoncement à soi et du dévouement, il suscite en lui une émotion religieuse.

De tous les grands dons intellectuels de Nietzsche, aucun n'était plus profondément et inexorablement lié à son organisme spirituel tout entier que son génie religieux. À une autre époque, dans une autre culture, ce génie n'aurait certainement pas permis au fils de ce prédicateur de devenir penseur. Sous l'influence de notre époque, cependant, son esprit religieux était orienté vers la connaissance et ne pouvait satisfaire ce qu'il désirait le plus instinctivement, comme l'expression naturelle de sa santé, que de manière pathologique – c'est-à-dire qu'il ne pouvait la satisfaire qu'en se référant à lui-même plutôt qu'à une force vitale extérieure qui l'englobait. Ainsi, il a atteint l'exact opposé de ce qu'il avait recherché : non pas une unité supérieure de son être, mais sa division la plus profonde en deux parties ; non pas l'unification de toutes les pulsions et impulsions en un individu unifié, mais leur division en un « individu ». La santé a néanmoins été obtenue, mais par la maladie ; une véritable adoration, certes, mais par la tromperie ; Une véritable affirmation et une véritable élévation de soi, mais au prix de l'automutilation. Ainsi, dans le puissant affect religieux d'où émerge toute connaissance, chez Nietzsche seul, se trouvent inextricablement mêlés : sacrifice de soi et apothéose de soi, cruauté de l'auto-anéantissement et volupté de l'auto-idolâtrie, maladie douloureuse et guérison victorieuse, ivresse radieuse et froide conscience. On ressent ici l'étroite connexion des contraires qui se conditionnent sans cesse : on ressent la plongée débordante et volontaire des forces les plus excitées et les plus tendues dans le chaos, l'obscurité, l'horrible, puis, de là, une poussée vers la lumière, la plus tendre – la poussée d'une volonté qui « se libère du besoin d'abondance et de surabondance, de la souffrance des contraires qui s'y pressent ». [11] —un chaos qui veut donner naissance à Dieu,—doit donner naissance à .

« Dans l'homme, créature et créateur sont unis : dans l'homme, il y a matière, fragment, excès, argile, saleté, absurdité, chaos ; mais dans l'homme, il y a aussi créateur, sculpteur, dureté du marteau, divinité-spectateur et septième jour... » (Au-delà du bien et du mal 225.) Et ici, il devient clair que la souffrance incessante et l'auto-déification incessante sont mutuellement dépendantes, en ce que chacune crée continuellement son propre contraire, comme Nietzsche l'exprime dans l'histoire du roi

Viçvamitra, « qui, après mille ans d'auto-torture, a acquis un tel sentiment de puissance et de confiance en lui-même qu'il a entrepris de construire un nouveau ciel :... Quiconque a jamais construit un « nouveau ciel » n'a trouvé le pouvoir de le faire que dans son propre enfer ... » (Généalogie de la morale III 10.) Un autre endroit où il commémore cette légende est dans L'Aurore (113) et suit immédiatement la description de ces souffrants avides de pouvoir qui se sont choisis comme l'objet le plus digne de leur désir Viol : « Le triomphe de l'ascète sur lui-même, son regard tourné vers l'intérieur, qui voit l'homme divisé en victime et spectateur, et qui désormais ne regarde plus vers le monde extérieur que pour y ramasser du bois pour son propre bûcher funéraire, cette tragédie ultime de la soif de distinction, où il ne reste qu'une seule personne, qui se carbonise intérieurement … » Cette section, qui contient la description de toute l'ascèse antérieure et de ses motivations, se conclut par la remarque suivante :… oui, le cycle de la quête de distinction a-t-il vraiment atteint son terme avec l'ascète et s'est-il replié sur lui-même ? Ce cycle ne pourrait-il pas être recommencé depuis le début, en préservant l'esprit fondamental de l'ascète et, en même temps, le Dieu compatissant ? »

Dans « Humain, trop humain » (I 137), il dit à ce sujet : « Il y a un défi à soi-même , dont les expressions les plus sublimes appartiennent à certaines formes d'ascétisme. Certaines personnes ont un tel besoin d'exercer leur pouvoir et leur soif de pouvoir qu'elles finissent par tomber dans le piège de tyranniser certaines parties de leur être … Cette destruction de soi, cette moquerie de sa propre nature, ce spernere se sperni, dont les religions ont tant fait l'éloge, est en réalité un très haut degré de vanité … L'homme prend un véritable plaisir à se violer lui-même par des exigences exagérées et à déifier ensuite cette exigence tyrannique dans son âme . » — et 138 : « … Ainsi, en réalité, tout ce qui l'intéresse est de décharger ses émotions ; Là, pour apaiser sa tension, il rassemble les lances de ses ennemis et les enfouit dans son cœur. — et 142 : « … il fustige son auto-déification par le mépris de soi et la cruauté, il se complaît dans le tourbillon sauvage de ses désirs… il sait tendre un piège à son affect, par exemple celui d’une soif extrême de pouvoir, de sorte qu’il se transforme en humiliation extrême, et son âme agitée est déchirée par ce contraste… c’est fondamentalement une forme rare de soif qu’il désire, mais peut-être cette soif qui lie toutes les autres. Novalis, l’une des autorités en matière de sainteté par l’expérience et l’instinct, a un jour exprimé tout ce secret avec une joie naïve : « Il est assez étonnant que l’association de la soif, de la religion et de la cruauté n’ait pas depuis longtemps fait prendre conscience aux gens de leur étroite parenté et de leur tendance commune. »

En réalité, une véritable étude de Nietzsche est essentiellement une étude de la psychologie de la religion , et ce n'est que dans la mesure où le champ de la psychologie religieuse a déjà été éclairé que l'on peut entrevoir clairement la signification de son être, de sa souffrance et de sa propre bénédiction. Tout son développement procède, en un sens, de sa perte de foi – c'est-à-dire de « l'émotion face à la mort de Dieu » – cette émotion immense qui résonne jusqu'à la dernière œuvre, écrite par Nietzsche, déjà au bord de la folie, et jusqu'à la quatrième partie de son « Ainsi parlait Zarathoustra

». La possibilité d'un remplacement Trouver « le Dieu perdu » dans les formes les plus diverses d'auto-déification , telle est l'histoire de son esprit, de ses œuvres, de sa maladie. C'est l'histoire de « l' impulsion religieuse chez le penseur », qui demeure puissante même après la destruction du Dieu auquel elle se référait, et à laquelle s'appliquent les mots de Nietzsche : (Humain, trop humain, I, 223) : « Le soleil s'est déjà couché, mais le ciel de notre vie brille encore, même si nous ne le voyons plus. » Lisez à ce sujet l'émouvante explosion émotionnelle du « fou » dans « Le Gai Savoir » (125). « Où est passé Dieu ? » s'écria-t-il, « Je vais vous le dire ! Nous l'avons tué ! — vous et moi ! Nous sommes tous ses meurtriers !… N'avons-nous pas encore entendu le bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu ? N'avons-nous pas encore senti la déchéance divine ? — même la déchéance des dieux ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et nous l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers de tous les meurtriers ? L'être le plus sacré et le plus puissant que le monde ait jamais possédé a saigné à mort sous nos couteaux. Qui nous essuiera ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ?… L'ampleur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne devons-nous pas devenir des dieux nous-mêmes, ne serait-ce que pour en paraître dignes ? Il n'y a jamais eu d'acte plus grand, et quiconque naîtra après nous, grâce à cet acte, appartiendra à une histoire plus haute que toute l'histoire précédente !

Dans sa dernière période créatrice, Nietzsche répondit à cette explosion de tourments et de désirs par les mots de Zarathoustra (I, Conclusion) : « Tous les dieux sont morts : nous voulons maintenant que le surhomme vive ! » — et exprima ainsi l'âme la plus profonde de sa philosophie.

Le désir de Dieu, dans son agonie, devient une pulsion divine créatrice, et celle-ci devait nécessairement s'exprimer par l'auto-déification. Avec un regard juste, Nietzsche a reconnu dans le phénomène religieux l'immense expression du désir le plus individuel, la volonté de la plus haute félicité personnelle. Cet individualisme, au cœur de toute religion, cet « égoïsme sublime » qui s'exprime librement et naïvement en toute religion, se croyant lié à une force vitale ou divine donnée de l'extérieur, se retrouva rejeté sur lui-même en lui, le « connaisseur ». Il en vint ainsi à s'approprier intérieurement l'athéisme que lui imposait l'intellect, avec cette conclusion présomptueuse : « S'il y avait des dieux, comment pourrais-je supporter de ne pas être un dieu ! Donc, il n'y a pas de dieux. » Ces mots apparaissent dans la deuxième partie d'« Ainsi parlait Zarathoustra » (6) ; d'autres peuvent s'y ajouter (55) : « Et l'adoration restera dans votre vanité ! » On y retrouve tout le danger qui plane sur le « solitaire » et l'« individu », contraint de se diviser et de se dédoubler. « Un, c'est toujours trop autour de moi… Toujours un, ça fait deux à la longue ! » (Ainsi parlait Zarathoustra, I, 76).

La manière dont il se rapportait à cette dualité, dont il s'en défendait ou y cédait, et dont il la recherchait à chaque fois – tout cela détermina la transformation de sa cognition, ainsi que les caractéristiques de ses différentes périodes intellectuelles – jusqu'à ce que

finalement sa dualité devienne une hallucination et une vision, une entité corporelle qui obscurcissait son esprit et étouffait sa compréhension. Il ne pouvait plus se défendre contre lui-même : tel était le drame dionysiaque du « Destin de l'âme » (De la Généalogie de la morale, Préface XIII) chez Nietzsche lui-même. La solitude de la vie intérieure, où l'esprit cherche à se transcender, n'est nulle part plus profonde et plus douloureuse qu'à la fin. On pourrait dire que le mur le plus solide de cette fatale auto-muraille est une lueur délicate, rayonnante et divine qui l'enveloppe, un mirage qui brouille et dissimule ses propres frontières. Chaque voyage vers l'extérieur nous conduit encore et encore dans les profondeurs de ce soi, qui doit finalement devenir Dieu et monde, ciel et enfer – chaque voyage le conduit un pas plus loin dans ses profondeurs ultimes et dans sa chute.

Ces traits fondamentaux du caractère de Nietzsche contiennent les causes de la qualité à la fois r a f f i n é e et e x a l t é e qui se mêle à la grandeur et à la signification de sa philosophie, telle une épice brûlante. Elle sera peut-être plus vivement goûtée par les langues pures d'esprits jeunes et sains – ou même par ceux qui, abrités dans la paix tranquille de conceptions imprégnées de foi, n'ont jamais personnellement vécu la lutte et l'embrasement complets et terribles d'un esprit libre et religieux. Mais c'est aussi ce qui a si profondément fait de Nietzsche le philosophe de notre temps. Car chez lui, ce qui l'anime en son cœur a pris une forme typique : cette « anarchie instinctive » des forces créatrices et religieuses qui aspirent trop intensément à la satiété pour se contenter des miettes qui leur tombent de la table du savoir moderne. Q u ' e l l e s ne puissent s'en contenter. Mais abandonner tout autant leur position envers la connaissance – aussi insatiables dans le désir passionné qu'infatigables dans la souffrance et la privation – voilà la grande et bouleversante caractéristique de la philosophie de Nietzsche. C'est aussi ce qu'il exprime dans des rebondissements toujours nouveaux : une série de tentatives puissantes pour résoudre ce problème de la tragédie moderne, l'énigme du Sphinx moderne, et pour le plonger dans l'abîme.

Mais c'est précisément à l' ê t r e h u m a i n , et non au t h é o r i c i e n , que nous devons nous intéresser pour nous orienter dans l'œuvre de Nietzsche. C'est pourquoi le gain, le résultat de notre réflexion, ne consistera pas en la découverte d'une nouvelle vision théorique du monde dans sa vérité, mais plutôt en l'image d'une âme humaine dans sa combinaison de grandeur et de morbidité. À première vue, la portée philosophique des Transformations de Nietzsche semble affaiblie par le fait que le même processus intérieur se déroule à chaque fois. Mais elle s'approfondit et s'intensifie parce que le changement de point de vue affecte constamment l'essence. Non seulement les contours extérieurs d'une théorie se modifient à chaque fois, mais l'atmosphère, l'éclairage et l'atmosphère changent avec eux. Tandis que nous entendons des idées se réfuter, nous voyons des mondes s'effondrer, de nouveaux mondes surgir. C'est précisément là que réside la véritable originalité de l'esprit de Nietzsche : par l'intermédiaire de sa nature, qui rapporte tout à elle-même et à ses besoins les plus intimes, mais se perd aussi dans l'abandon à tout, lui sont révélées ces expériences intérieures et les résultats des mondes de la pensée que nous ne pouvons autrement qu'effleurer par l'intellect, sans jamais en épuiser les profondeurs et donc sans y devenir créateurs. Théoriquement parlant, il s'inspire

fréquemment d'autres modèles et maîtres, mais ce en quoi ceux-ci trouvent leur maturité, leur point de production, devient simplement pour lui une occasion d'atteindre sa propre productivité. [13] Le moindre contact ressenti par son esprit suffisait à déclencher en lui une plénitude de vie intérieure, de pensée et d'expérience. Il a dit un jour : « Il y a deux sortes de génie : celui qui engendre et veut engendrer, et celui qui se laisse volontiers féconder et enfante. » (Au-delà du bien et du mal, p. 248.) Il appartenait sans aucun doute à ce dernier type. Dans la nature intellectuelle de Nietzsche – largement exagérée – il y avait quelque chose de féminin ; [14] Mais il est un tel génie en cela que l'origine de son inspiration semble presque insignifiante. Si l'on rassemble tout ce qui a fertilisé son sol, on ne trouve que quelques graines discrètes : lorsque l'on pénètre dans sa philosophie, une forêt d'arbres ombragés bruisse autour de nous, la végétation luxuriante d'une nature sauvage et vaste nous enveloppe. Sa supériorité résidait dans le fait qu'il offrait à chaque graine qui lui venait à l'esprit ce qu'il cite lui-même comme la marque du véritable génie : « un sol nouveau et fertile, doté d'une force fraîche et inexploitée, comme celle d'une jungle. » (Le Vagabond et son Ombre, 118.)

---

[1] Une caractérisation complète de Nietzsche, où, pour la première fois, les trois périodes de son développement intellectuel sont distinguées et clairement caractérisées, est parue dans le supplément dominical de la Vossische Zeitung en 1891, numéros 2, 3 et 4. Par ailleurs, la « Freie Bühne » a publié des explications plus détaillées sur certains points sous le titre « Sur l'image de Friedrich Nietzsche », année II (1891), numéros 3, 4 et 5 ; année III (1892), numéros 3 et 5 ; le Magazin für Literatur, octobre 1892, « Un apocalyptique » ; Der Zeitgeist, n° 20, 1893, « Idéal et ascèse ».

[2] Quant à la vie – ces soi-disant « expériences » – qui parmi nous a assez de sérieux pour cela ? Ou assez de temps ? En de telles choses, je crains que nous n'ayons jamais été vraiment « au cœur de l'action ». Nous n'y sommes tout simplement pas, ni même à l'écoute ! (Sur la généalogie de la morale, Préface III.)

[3] Il attachait une importance similaire à ses oreilles inhabituellement petites et finement modelées, qu'il disait être les véritables « oreilles pour les inentendus » (Zarathoustra I 25).

[4] Existe-t-il une prédisposition à la dureté, à l'horreur, au mal, à la problématique de l'existence découlant du bien-être, d'une santé débordante, de l'abondance elle-même ?… Existe-t-il peut-être – question qui s'adresse aux psychiatres – des névroses de santé ? (Tentative d'autocritique de la nouvelle édition de « La Naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique », IV et IX.)

[5] Voir aussi « Le Gai Savoir » 253 : « Un jour, nous atteignons notre destination, et nous soulignons maintenant avec fierté le long chemin parcouru pour y

parvenir. Mais nous étions si avancés que nous pensions être chez nous à chaque point. »

[6] C'est pourquoi il qualifie les croyances d'*ennemies de la vérité* : « Les croyances sont des ennemis de la vérité plus dangereux que les mensonges. » (Humain, trop humain, I 483).

[7] Grâce à cette impulsion, il devint, plus qu'il n'aurait voulu l'admettre lui-même, ce « Don Juan du savoir », qu'il décrit (Morgenröthe 327) ainsi : « Il éprouve de l'entrain, du frisson et du plaisir dans la chasse et les intrigues du savoir – jusqu'aux étoiles les plus hautes et les plus lointaines du savoir ! – jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus rien à traquer que la *souffrance* absolue du savoir, tel l'ivrogne qui finit par boire de l'absinthe et de l'eau de séparation. Ainsi, à la fin, il aspire à l'enfer – c'est la connaissance ultime qui le *séduit* … Peut-être le décevra-t-elle aussi, comme tout ce qui est connu ! Et alors, il devrait rester debout pour l'éternité, cloué à la déception, devenu lui-même un hôte de pierre, aspirant à un festin de savoir qui ne lui appartiendra plus jamais ! – car le monde entier n'a plus rien à offrir à cet homme affamé. »

[8] « *Il faut* combattre les instincts — voilà la formule de la décadence : tant que la vie *s'élève*, le bonheur est égal à l'instinct », dit-il (Le Crépuscule des idoles, Le Problème de Socrate 11), et il distingue ainsi la nature décadente de la nature maîtresse née.

[9] Nietzsche, soit dit en passant, interprète Goethe ici très différemment de ce qu'il fera quelques années plus tard (dans Le Crépuscule des idoles). Il le voit encore ici comme l'antipode de sa propre nature dysharmonieuse ; plus tard, cependant, il le perçoit comme un esprit profondément apparenté, un esprit qui n'était pas harmonieux, mais qui *s'est transformé* en harmonie par son développement et son dévouement .

[10] Voir aussi Au-delà du bien et du mal 224 : « Nous… ne sommes dans notre béatitude que là où nous sommes aussi le plus en danger. »

[11] « Tentative d'autocritique », dans la nouvelle édition de « La Naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique », XI.

[12] Voir dans The Gay Science (Joke, Cunning and Revenge 38) à propos de la destinée humaine telle qu'elle s'accomplit dans la création de l'homme par Dieu :

> L'homme pieux dit :
> "Dieu nous aime parce qu'il nous a créés !"
> "L'homme a créé Dieu !", vous, ennemis, dites-vous.
> Et ne devrions-nous pas aimer ce qu'il a créé ?
> Devrions-nous même le renier parce qu'il l'a créé ?
> Cela boite, cela porte le sabot du diable.

[13] Même si l'on fait abstraction des penseurs qui ont directement influencé les différentes phases de l'évolution de Nietzsche, nombre de ses idées remontent à des philosophes antérieurs. Ce fait, totalement étranger à la véritable

importance de Nietzsche, a récemment été souligné avec éclat par des personnes tombées par hasard sur tel ou tel ouvrage philosophique. Dans ce texte, la place de Nietzsche dans l'histoire de la philosophie est volontairement omise, car cela nécessiterait un examen approfondi et systématique de ses théories individuelles quant à leur valeur objective, qui devrait faire l'objet d'un ouvrage distinct.

[14] Parfois, lorsqu'il ressentait cela particulièrement fort, il était enclin à considérer le génie féminin comme le véritable génie. « Les animaux ont une perception différente des femmes que les humains ; ils considèrent la femelle comme l'être productif… La grossesse a rendu les femmes plus douces, plus attentives, plus timides, plus soumises ; et de même, la grossesse spirituelle engendre le caractère contemplatif, lié au caractère féminin : ce sont des mères mâles. » (La Gai Science, 72.)

SECTION II

SES TRANSFORMATIONS.

DEVISE :
« Le serpent qui ne peut
muer périt. De même,
les esprits qui ne peuvent
changer d'avis
cessent d'être des esprits. »
(Morgenröthe 573)

La première transformation que Nietzsche a connue dans sa vie intellectuelle remonte au crépuscule de son enfance, ou du moins à ses années d’adolescence.

Il s'agit de la rupture avec la foi chrétienne. Cette séparation est rarement évoquée dans ses œuvres. On peut néanmoins la considérer comme le point de départ de ses transformations, car elle éclaire de manière caractéristique la nature unique de son évolution. Ses remarques à ce sujet, que j'ai discutées avec lui en détail, portaient principalement sur les raisons qui conduisent à cette rupture avec la foi. La grande majorité des personnes religieuses sont d'abord poussées par des raisons intellectuelles à renoncer à leurs croyances au prix de luttes douloureuses. Mais lorsque, plus rarement, l'aliénation initiale trouve son origine dans la vie émotionnelle elle-même, le processus est fluide et indolore ; l'intellect ne fait que décomposer ce qui était déjà mort – un cadavre. Chez Nietzsche, une intersection particulière de ces deux possibilités s'est

produite : ce ne sont ni des raisons purement intellectuelles qui l'ont initialement libéré des idées qu'il avait inculquées, ni son ancienne foi qui n'avait cessé de correspondre aux besoins de son âme. Au contraire, Nietzsche soulignait à maintes reprises que le christianisme du presbytère de ses parents avait une douceur et une douceur profondes pour son être intérieur – « comme une peau saine », et qu'il lui était devenu aussi facile d'en observer tous les commandements que de suivre ses propres inclinations. Il considérait ce don inné et inaliénable pour toutes les religions comme l'une des raisons de la sympathie que les chrétiens sincères continuaient de lui témoigner, même lorsqu'il était déjà séparé d'eux par un profond fossé intellectuel.

L'instinct sombre qui, ici, pour la première fois, le chassait des cercles de pensée qu'il avait pris en affection et qui lui étaient chers, s'éveilla précisément dans ce sentiment d'appartenance, dans ce chaleureux « foyer » où Nietzsche se sentait englobé. Pour s'épanouir pleinement, son esprit avait besoin de luttes spirituelles, de souffrances et de chocs ; il lui fallait endurer la séparation de cet état de paix et de calme , car sa puissance créatrice dépendait de l'émotion et de l'exaltation de son être intérieur : ici, pour la première fois dans la vie de Nietzsche, la manifestation de la recherche de la douleur dans la « nature décadente » nous confronte.

« Dans des circonstances paisibles, l'homme guerrier se replie sur lui-même » (Au-delà du bien et du mal, 76) et se bannit dans un monde d'aliénation mentale, où il est désormais voué à une errance éternelle, sans repos ni paix. Mais au cœur de cette agitation, Nietzsche vit désormais un désir insatiable, s'efforçant de retrouver le paradis perdu, tandis que son développement intellectuel le contraint à s'en éloigner toujours plus, en ligne droite.

Conversant sur les transformations qu'il avait déjà subies, Nietzsche fit un jour remarquer, à moitié en plaisantant : « Oui, ainsi la course commence et continue. Vers où ? Quand tout a été parcouru, où court-on ? Quand toutes les combinaisons possibles ont été épuisées, que se passe-t-il alors ? Comment ? Ne faudrait-il pas revenir à la foi ? Peut-être à la foi catholique ? » Et la pensée sous-jacente, cachée dans cette déclaration, émergea de sa cachette dans ces mots ajoutés avec sérieux :

« Dans tous les cas, un cercle vicieux serait plus probable qu'un arrêt. »

Un mouvement qui revient à lui-même, sans jamais s'arrêter – telle est véritablement la marque de fabrique de toute la mentalité de Nietzsche. Les possibilités de combinaison ne sont nullement infinies ; au contraire, elles sont très limitées, car l'impulsion, autodestructrice et implacable, qui empêche les pensées de trouver le repos, provient entièrement du caractère profond de la personnalité : aussi loin que les pensées puissent paraître errer, elles restent néanmoins liées aux mêmes processus mentaux, qui les ramènent sans cesse aux besoins dominants. Nous verrons dans quelle mesure la philosophie de Nietzsche décrit bel et bien un cercle vicieux, et comment, finalement, l'homme, dans certaines de ses expériences de pensée les plus intimes et les plus secrètes, se rapproche à nouveau du garçon , de sorte que ces mots s'appliquent au cours de sa

philosophie : « Voici un fleuve qui coule en de nombreux méandres vers sa source ! » Ce n'est pas un hasard si Nietzsche est arrivé à sa doctrine mystique de l'éternel retour dans sa dernière période créatrice : l'image du cercle – un changement éternel dans une éternelle répétition – se dresse comme un symbole merveilleux et un signe secret au-dessus de la porte d'entrée de ses œuvres.

Nietzsche cite un essai de son enfance, « De l'origine du mal », dans lequel, « comme il se doit », il fait de Dieu le « père du mal », comme son premier « jeu d'enfant littéraire » (De la généalogie de la morale, Préface VI). Il évoque également cet essai dans une conversation, comme preuve qu'il s'était déjà adonné à des réflexions philosophiques à une époque où il était encore soumis aux contraintes philologiques de l'école.

Si l'on suit Nietzsche depuis son enfance jusqu'à son apprentissage, puis durant la longue période de sa carrière philologique, on constate clairement comment, dès le début, son développement, même purement extérieur, s'est opéré sous l'influence d'une certaine contrainte. Même la rigoureuse formation philologique devait nécessairement comporter une telle contrainte pour le jeune esprit fougueux, dont les riches capacités créatrices furent ainsi gâchées. Cela était particulièrement vrai, cependant, pour la direction de son maître Ritschl. Chez lui en particulier, l'accent était mis, tant sur la méthode que sur les problèmes, sur les relations formelles et les connexions externes, laissant la signification profonde des œuvres écrites au second plan. Il était cependant caractéristique de l'individualité de Nietzsche qu'il puisât plus tard ses problèmes exclusivement dans son monde intérieur et qu'il ait eu tendance à subordonner le logique au psychologique.

Et pourtant, c'est précisément là, dans cette discipline stricte et sur ce terrain pierreux, que son esprit a mûri si tôt et accompli des choses remarquables. Une série d'excellentes études philologiques.[1] décrit le parcours de ses années d'étudiant à sa chaire à Bâle. Il n'est pas improbable qu'une révélation précoce de la richesse intellectuelle de Nietzsche par l'étude de la philosophie ou des arts l'ait d'emblée séduit et conduit au déchaînement que l'on retrouve dans certaines de ses dernières œuvres. En réalité, la rigueur froide de l'érudition philologique a fourni un lien unificateur et cohésif à ses « impulsions multiformes », devenant un frein à une grande partie de ce qui sommeillait en lui.

Cependant, la façon dont les talents puissants et négligés de Nietzsche le tourmentaient et le perturbaient dans ses études professionnelles n'en était pas moins une source de profonde souffrance. Il ne pouvait résister à son désir de musique, et il devait souvent écouter des sons tout en essayant d'écouter ses pensées. Telle une plainte retentissante, ces sons l'accompagnèrent au fil des ans, jusqu'à ce que son mal de tête lui rende toute pratique musicale impossible.

Mais si grand que soit le contraste entre la philologie de Nietzsche et sa philosophie ultérieure, de nombreux traits médiateurs conduisent d'une période à l'autre.

L'approche de Ritschl, qui semble accentuer ce contraste, s'adaptait en réalité d'une certaine manière à la mentalité de Nietzsche, renforçant et développant son penchant pour la production. Elle incarnait la quête d'une certaine achèvement formel et artistique, ainsi

que d'un traitement virtuose des questions scientifiques, rendu possible par leur stricte limitation et leur concentration sur un point donné. Pour Nietzsche, le besoin de mener une tâche à une conclusion purement artistique par une limitation volontaire et concentrée était étroitement lié à son instinct naturel fondamental de transcender sans cesse ce qu'il avait créé, de le rejeter comme quelque chose de définitivement établi, de révolu. Pour le philologue, un tel changement de tâches et de problèmes est une évidence – la phrase caractéristique de Nietzsche : « Ce qui a été clarifié cesse de nous concerner » (Au-delà du bien et du mal, p. 80) – aurait pu être faite par un philologue, car pour lui, une obscurité clarifiée devient une question parfaitement établie qui n'a plus à le préoccuper. Mais il y a des raisons profondément différentes qui déterminent les fréquents changements de pensée de Nietzsche, et il est donc extrêmement intéressant de voir comment les opposés de la philologie et de la philosophie semblent néanmoins se toucher ici, et comment Nietzsche, même sous ce déguisement qui lui est le plus étranger – le sobre philologie – dans cette auto-subordination spirituelle extrême, s'est affirmé.

Le philologue n'aborde pas un problème avec son esprit, son être profond ; il ne l'assimile en aucune façon et n'y est donc captivé que le temps nécessaire pour le résoudre. Pour Nietzsche, au contraire, s'attaquer à un problème signifiait avant tout s a v o i r , se laisser ébranler ; et être convaincu d'une vérité signifiait pour lui être submergé par une expérience – « être jeté par-dessus bord », comme il disait. Il embrassait une idée comme on embrasse un destin qui s'empare de tout un être et l'envoûte : il la v i v a i t bien plus qu'il ne la pensait, mais avec une ferveur si passionnée, un dévouement si infini, qu'il s'y épuisait – et, tel un destin vécu, l'idée le quittait à nouveau. Ce n'est que dans la désillusion qui suivait naturellement une telle excitation qu'il laissait sa connaissance acquise l'affecter purement intellectuellement ; alors seulement il la poursuivait avec un esprit calme, lucide et scrutateur. Son remarquable désir de changement dans le domaine de la connaissance philosophique était conditionné par un besoin immense d'émotions toujours nouvelles, de la nature la plus spirituelle, et par conséquent, pour lui, la clarté complète n'était toujours qu'un corollaire de lassitude et d'épuisement.

Mais même dans cet épuisement, ses p r o b l è m e s ne l'abandonnent pas ; sa lassitude ne se porte que sur leurs s o l u t i o n s , qui ont momentanément enfoui la source du choc. Pour Nietzsche, chaque solution trouvée était donc toujours le signal d'un c h a n g e m e n t d ' a v i s , car c'est la seule façon de tenir le problème fermement et de le tenter à nouveau. Avec une h a i n e sincère , il poursuivit ensuite tout ce qui l'avait poussé à cette solution, tout ce qui l'avait aidé à la trouver. Puisque « une chose clarifiée cesse de nous concerner », Nietzsche voulait fondamentalement ignorer la clarification finale d'un problème, et cette phrase, qui semble exprimer la satisfaction totale d'une pensée réussie, décrivait pour lui la tragédie de sa vie : il ne le voulait pas ; si jamais les problèmes de ses recherches cessaient de le préoccuper, il souhaitait qu'ils continuent de le remuer au plus profond de son âme, et donc, en un sens, il ressentait du ressentiment envers la solution qui le dérobait à son problème ; C'est pourquoi il s'y jetait à chaque fois avec toute la subtilité et la super-subtilité de son scepticisme et, avec joie – joie de sa propre souffrance et du tort qu'il s'était ainsi infligé ! – la forçait à lui poser à nouveau ses problèmes. On

peut donc dire de Nietzsche, d'emblée et avec une certaine justesse : tout ce qui, au sein d'une école de pensée, est censé maintenir durablement cet esprit passionné, tout ce qui est censé rendre impossible tout changement et toute transformation, doit finalement rester inexplicable pour lui ; cela doit résister à l'énergie de toute tentative de solution, épuiser son entendement en énigmes mortelles – le crucifier en quelque sorte sur des énigmes. Finalement, en fait, sur ceci ; Ce n'est que lorsque le choc en lui fut devenu plus fort que l'intellect qu'il avait violemment stimulé, qu'il ne put plus s'en sortir. Mais alors aussi, la fin se perdait inévitablement dans l'obscurité, la douleur et le mystère : dans une obsession de ses pensées par les agitations émotionnelles qui s'abattaient sur elles comme une mer déchaînée.

Celui qui suit jusqu'au bout les chemins en zigzag de Nietzsche s'approche du point où, dans l'horreur d'une illumination finale et d'une solution au problème, il plonge finalement dans les énigmes éternelles du mysticisme.

Le don intellectuel de Nietzsche se distinguait par deux autres qualités qui profitèrent tant au philologue qu'au philosophe. La première était son talent pour les subtilités, son génie à traiter les choses les plus subtiles, qui exigent d'être traitées avec une main délicate et sûre pour ne pas être brouillées ni déformées. C'est ce même trait qui, à mon avis, le fera apparaître plus tard comme un psychologue encore plus subtil que grand – ou plutôt, le plus grand dans sa capacité à saisir et à façonner les subtilités. L'expression qu'il employa un jour (Le Cas Wagner, 3) pour décrire les choses telles qu'elles se présentent au regard du connaisseur est particulièrement caractéristique : « Le filigrane des choses ».

À ce trait est liée la tendance à traquer le caché et le secret, à révéler l'occulte – le sens de l'ombre, et cette sensation et cette empathie instinctivement complémentaires là où subsistent les lacunes du savoir. Une grande partie du génie de Nietzsche repose sur cela. Ceci est étroitement lié à sa grande puissance artistique, où son sens du subtil et de l'individuel se déploie merveilleusement en une vision vaste et libre du contexte, du tableau d'ensemble. Au service d'une critique philologique rigoureuse, il a exercé ce talent afin d'extraire consciencieusement des textes ce qui est effacé et oublié. [2] — mais dans cet effort, il avait déjà dépassé le cadre de ses études purement savantes. Le cheminement qui en a résulté nous conduit à son œuvre philologique la plus importante, celle sur les sources de Diogène Laërce.

Car l'étude de ce texte l'a poussé à explorer la vie des philosophes grecs antiques et leur lien avec la vie des Grecs dans son ensemble. Il aborde ce sujet dans ses œuvres ultérieures (Humain, trop humain, I, 261). On peut le voir s'asseoir et méditer sur les ruines de la tradition, imaginant les figures perdues dans les interstices, dans les parties déformées, les recréant et errant avec délice « parmi des créations du type le plus puissant et le plus pur ». Il contemple le crépuscule de cette époque « comme dans l'atelier d'un sculpteur de ce type ». Et il est merveilleusement ému d'imaginer qu'il y ait pu y avoir les prémices d'un type de philosophe encore plus élevé, tel que Platon aurait pu le trouver « libéré de l'enchantement socratique ». Tout cela, cependant, est plus qu'une simple

transition du philologue au philosophe. Ce qui se révéla dans ses pensées ardemment créatrices, alors qu'il était contraint de pratiquer une critique aride, révèle déjà le point culminant et suprême de son ambition. Ce n'est pas pour rien que Nietzsche est entré en philosophie non par des études philosophiques abstraites, mais par une compréhension profonde de la vie philosophique dans son sens le plus profond. Et si l'on voulait définir le but vers lequel, à travers toutes ses transformations, les luttes de cet esprit insatiable étaient dirigées, on ne saurait trouver d'expression plus éloquente que celle de la découverte tant désirée d'« une nouvelle possibilité, jusqu'alors inexplorée, de la vie philosophique ». (Humain, trop humain, i. 261.)

Ainsi, cette œuvre purement philologique se rapproche de toute la série d'œuvres ultérieures – comparable à une petite porte, à moitié dissimulée dans le mur, ouvrant sur un vaste édifice. En l'ouvrant, notre regard balaie déjà la longue succession de pièces intérieures, jusqu'à la dernière, la plus sombre. Et quiconque se tient ici sur le seuil et regarde à travers ne peut se souvenir sans émerveillement de la puissance puissante qui a uni pierre après pierre pour former un tout : une puissance qui a orné chaque partie d'une richesse somptueuse, l'élargissant avec jeu en d'innombrables passages latéraux et cachettes, comme si elle préparait un labyrinthe – et pourtant, avec une constance d'acier, a continué à créer son œuvre, toujours en ligne droite.

Grâce à ses études grecques, Nietzsche a non seulement perçu ses aspirations les plus profondes et entrevu le but de son désir secret, mais elles lui ont aussi montré la voie pour y parvenir. Car ce sont elles qui lui ont révélé l'image culturelle complète de l'hellénisme antique, qui lui ont révélé les images d'un art et d'une religion disparus, dont la contemplation lui a permis de s'abreuver à de soifs « vive et pleine vie ». Il a ainsi mis son érudition philologique au service de la recherche historico-culturelle, esthétique et historico-philosophique, transcendant son formalisme.

Pour lui, le sens de la philologie est ainsi transformé et approfondi, « qui n'est ni une muse ni une grâce, mais une messagère des dieux ; et de même que les muses descendaient vers les paysans béotiens sombres et tourmentés, ainsi elle vient dans un monde plein de couleurs et d'images sombres, plein de la douleur la plus profonde et la plus incurable, et raconte avec réconfort les figures lumineuses des dieux d'une terre lointaine, bleue, heureuse et magique. »

Ces mots sont tirés de la leçon inaugurale de Nietzsche à l'Université de Bâle, « Homère et la philologie classique » (24), publiée (Bâle 1869) uniquement pour ses amis. Deux ans plus tard, un autre court ouvrage du même genre parut (Bâle 1871) : « Socrate et la tragédie grecque », qui fut cependant presque entièrement intégré, avec seulement des réaménagements superficiels du cadre conceptuel, à la première œuvre philosophique majeure de Nietzsche, « La Naissance de la tragédie de l'esprit de la musique » (Leipzig, EW Fritsch, aujourd'hui CG Naumann), publiée en 1872. [3] Dans ces deux œuvres, Nietzsche continuait de construire ses discours philosophico-culturels sur une base strictement philologique ; et elles contribuèrent toutes à faire connaître son nom parmi ses collègues philologues. Néanmoins, elles indiquent déjà le chemin qu'il avait parcouru,

depuis ses études spécialisées initiales, à travers l'art et l'histoire, pour finalement accéder à la vision du monde cohérente d'une philosophie spécifique. Il s'agissait de la vision du monde de Richard Wagner, du lien entre ses efforts artistiques et la métaphysique de Schopenhauer. Dès l'ouverture de l'œuvre, nous nous trouvons plongés dans l'envoûtement du Maître de Bayreuth.

C'est seulement par lui que Nietzsche a pleinement réalisé la fusion de la philologie et de la philosophie, et c'est seulement par lui que les mots par lesquels il conclut son « Homère et la philologie classique » sont devenus vrais, renversant une maxime de Sénèque : « philosophia facta est quae philologia fuit », « ceci pour exprimer que toute activité philologique doit être englobée et contenue par une vision philosophique du monde dans laquelle tout ce qui est individuel et isolé s'évapore comme quelque chose de répréhensible, et seul le tout et l'unifié demeure. »

La magie qui fit de Nietzsche un disciple de Wagner pour les années à venir s'explique principalement par le fait que Wagner cherchait à réaliser, au sein de la vie germanique, le même idéal de culture artistique que Nietzsche avait trouvé au sein de la vie grecque. La métaphysique de Schopenhauer n'ajouta rien d'autre qu'une intensification de cet idéal, le transformant en mystique, en une signification insondable – une sorte d'accent qu'elle reçut de l' interprétation métaphysique de toute expérience et connaissance artistiques. Cet accent se perçoit le plus clairement lorsqu'on compare « Socrate et la tragédie grecque » avec le complément et l'expansion qu'il reçut dans son œuvre majeure, « La Naissance de la tragédie par l'esprit de la musique ». Dans ce livre, Nietzsche cherche à faire remonter tout développement artistique à l'activité de deux « impulsions artistiques de la nature » opposées, qu'il appelle dionysiaque et apollinienne, d'après les deux divinités grecques de l'art. Par le premier, il entend l'élément orgiaque, tel qu'il s'exprimait dans les extases béates, dans le mélange de douleur et de plaisir, de joie et de terreur, dans l'ivresse oubliant de soi des fêtes dionysiaques. En elles, les barrières et les limites habituelles de l'existence sont détruites ; l'individu semble se fondre à nouveau dans la nature entière ; le principe d'individuation est brisé ; « le chemin vers les mères de l'être, vers le cœur le plus profond des choses, s'ouvre » (86). L'essence de cette pulsion nous est révélée par le phénomène physiologique de l'ivresse. L'art correspondant est la musique. À l'opposé, la pulsion formatrice, incarnée par Apollon, le dieu de toutes les puissances artistiques. En elle, se conjuguent retenue mesurée, liberté de toute impulsion plus sauvage et calme sage. Il faut la considérer comme l'expression sublime, comme « la déification du Principe d'individuation » (16), « dont la loi est l'individu, c'est-à-dire le respect de ses limites, la mesure au sens hellénique » (17). La puissance pulsionnelle qu'elle symbolise se révèle physiologiquement dans la belle illusion du monde onirique. Son art est l'art plastique du sculpteur.

Dans la réconciliation et l'union de ces deux pulsions initialement conflictuelles, Nietzsche reconnaît l'origine et l'essence de la tragédie attique, fruit de la réconciliation de deux divinités artistiques opposées, œuvre d'art aussi dionysiaque qu'apollinienne. Issue du chœur dithyrambique, célébrant les souffrances du dieu, elle n'est à l'origine qu'un chœur dont les chanteurs, transformés et envoûtés par l'excitation dionysiaque, se

percevaient comme des serviteurs du dieu, des satyres, et voyaient ainsi leur seigneur et maître, Dionysos. Grâce à cette vision, que le chœur engendre de l'intérieur, son état atteint la perfection apollinienne. Le drame, en tant que « sensualisation apollinienne des intuitions et des effets dionysiaques », est complet. « Ces parties chorales qui entremêlent la tragédie sont ainsi, en un sens, la matrice du drame proprement dit » (41) ; Ils constituent l'élément dionysiaque du drame, tandis que le dialogue constitue la composante apollinienne. Dans ce contexte, les héros du drame s'expriment depuis la scène, tels des apparitions apolliniennes où Dionysos, le héros tragique originel, se chosifie, n'étant que de simples masques derrière lesquels se dissimule la divinité.

À la fin de notre livre, nous verrons de quelle manière singulière Nietzsche est finalement revenu à cette idée, tentant de présenter ses différentes périodes de développement et ses changements d'esprit comme s'il ne s'agissait pas d'expressions directes de son esprit, mais plutôt de simples masques arbitraires, de « fantômes apolliniens », derrière lesquels son moi dionysiaque, divinement supérieur, demeurait éternellement le même. Nous identifierons à la fin les causes de cette illusion.

L'importance que Nietzsche attribue au dionysiaque est caractéristique de toute sa mentalité : en tant que philologue, avec son interprétation de la culture de Dionysos, il a cherché une nouvelle approche du monde des anciens ; en tant que philosophe, il a fait de cette interprétation la base de sa première vision du monde unifiée ; et malgré toutes ses transformations ultérieures, elle réapparaît dans sa dernière période créatrice ; transformée, il est vrai, dans la mesure où son lien avec la métaphysique de Schopenhauer et de Wagner est rompu, mais restant néanmoins la même dans ce dans quoi même alors ses propres mouvements cachés de l'âme cherchaient à s'exprimer ; transformée, elle apparaît comme des images et des symboles de sa dernière expérience, la plus solitaire et la plus intérieure. Et la raison en est que, dans l'ivresse du dionysiaque, Nietzsche sentait quelque chose d'homogène dans sa propre nature : cette mystérieuse unité essentielle de la douleur et du plaisir, de l'automutilation et de l'auto-déification, cet excès de vie émotionnelle exacerbée dans lequel tous les contraires se conditionnent et se dévorent mutuellement, et sur lequel nous reviendrons encore et encore.

Le contraste le plus frappant avec le dionysiaque et la culture artistique qui en découle est le mouvement intellectuel de l'homme théorique, aliéné de toute intuition, baptisé Socrate. Dans « La Naissance de la tragédie », Nietzsche cherche à esquisser le développement de ce mouvement intellectuel, depuis Socrate jusqu'à nos jours, en passant par la philosophie et la science de tous les siècles. Avec Socrate, dont la doctrine de la raison s'est retournée contre les instincts helléniques originels pour les réfréner, « le goût grec se tourne vers la dialectique », et c'est ainsi que débute l'avancée triomphale du théorique, qui croit pouvoir explorer les fondements ultimes de l'être grâce à la perspicacité rationnelle et les corriger. C'est la critique de Kant qui mit fin à cet optimisme en soulignant les limites de la connaissance théorique et, comme Nietzsche l'a plus tard fait remarquer avec humour, en réduisant la philosophie à une « doctrine de l'abstinence » qui « ne franchit même pas le seuil et se r e f u s e honteusement le droit d'y entrer » (Par-delà le bien et le mal, 204). Ce faisant, selon Nietzsche, il a créé un espace

pour la régénération de la philosophie à travers Schopenhauer, qui a finalement ouvert l'accès à l'être inexploré et à sa transformation par la connaissance intuitive.

Entre 1873 et 1876, Nietzsche publia, dans l'esprit de ses œuvres précédentes, quatre ouvrages plus courts sous le titre collectif « Réflexions intempestives », destinés à œuvrer « contre le temps, et par là même sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice de l'ère future ». Le premier, intitulé « David Strauss, le confesseur et l'écrivain », consistait en une critique acerbe du livre alors très célèbre « L'Ancienne et la Nouvelle Foi » et une dénonciation vigoureuse de l'intellectualisme unilatéral de notre culture moderne. Le deuxième ouvrage, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », est d'un intérêt plus durable, dont l'idée fondamentale revient dans les dernières œuvres de Nietzsche, quoique modifiée, mais non moins clairement que sa conception du dionysiaque. Le mot histoire désigne ici le concept de vie intellectuelle, entendu au sens large, par opposition à la vie instinctive – reconnaissance du passé, connaissance de ce qui a été, par opposition à la pleine vitalité du présent et de ce qui est à venir. Le texte aborde la question : « Comment la connaissance peut-elle être soumise à la vie ? » et clarifie la position de l'auteur dans la phrase : « Nous ne servirons l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie. » Cependant, elle ne la sert que tant que, face aux influences destructrices, pesantes et omniprésentes de la pensée, la fonction spirituelle la plus importante de l'homme demeure pleinement intacte. « … la force plastique d'une personne, d'un peuple, d'une culture… j'entends cette force de se développer de manière unique de l'intérieur, de transformer et d'intégrer le passé et l'étranger, de guérir les blessures, de remplacer ce qui a été perdu, de remodeler les formes brisées de l'intérieur » (10). Sinon, un chaos de richesses étrangères, affluant simplement vers nous, surgit en nous, que nous sommes incapables de maîtriser ou d'assimiler, et dont la diversité met gravement en danger l'unité et la nature organique de notre personnalité. Nous devenons alors une arène passive de luttes acharnées, où les pensées, les humeurs et les jugements de valeur les plus divers s'affrontent constamment ; nous subissons les victoires des uns comme les défaites des autres, sans parvenir à les maîtriser toutes.

Ici, pour la première fois, nous trouvons une référence au concept de décadence de Nietzsche, souvent discuté , qui joue un rôle si important dans ses œuvres ultérieures. Ce n'est pas pour rien que cette première description du danger de décadence nous rappelle celle que nous avons donnée de son propre état d'esprit ; nous en reconnaissons déjà clairement l'origine psychologique : il s'agit du tourment secret causé par cet esprit passionné à supporter l'assaut constant d'intuitions et de courants de pensée bouleversants – la force avec laquelle toute sa pensée et son savoir ont impacté sa vie intérieure, de sorte que l'abondance d'expériences intérieures et contradictoires a menacé de faire éclater les limites fermées de sa personnalité. Il dit lui-même dans la préface (V) de cet ouvrage : « — Il ne faut pas non plus cacher que j'ai puisé les expériences qui ont suscité ces sentiments tourmentants principalement en moi-même et uniquement à des fins de comparaison avec d'autres. » [4]

Ce qu'il découvrait en lui-même devint pour lui un danger général pour toute son époque – et plus tard même un danger mortel pour toute l'humanité, qui l'appelait à être un rédempteur et un sauveur. Il en résulte cependant une ambiguïté particulière qui traverse tout le texte et qui est immédiatement perceptible pour un lecteur averti de Nietzsche : puisque ce qui suscitait ses appréhensions dans l'esprit du temps était fondamentalement différent de son propre problème spirituel, il se tourne indistinctement contre deux choses totalement différentes : d'abord, contre l'atrophie d'une vie spirituelle riche et pleine sous l'influence paralysante et paralysante d'un développement intellectuel unilatéral : « L'homme moderne traîne finalement avec lui une énorme quantité de pierres de savoir indigestes, qui, parfois, grondent dans son corps, comme le dit le conte de fées » (36). « Le sentiment repose alors au-dedans, comme celui d'un serpent qui a avalé un lapin tout entier et qui reste ensuite immobile au soleil, évitant tout mouvement, sauf le plus nécessaire... Tous ceux qui passent n'ont qu'un souhait : qu'une telle « éducation » ne périsse pas d'indigestibilité » (37). — L'autre fois, cependant, c'est précisément contre l'influence trop violente, irritante et rebelle de la pensée sur la vie psychique, contre la lutte des forces instinctives incohérentes et sauvages qu'elle provoque.

C'est une différence comparable à celle entre la torpeur et la folie spirituelles. Chez Nietzsche lui-même, les pensées les plus abstraites tendaient à se transformer en forces émotionnelles qui l'emportaient avec une force immédiate et incalculable. Dans le tableau qu'il dressait de notre époque, ces deux influences intellectuelles opposées étaient vouées à se mêler, et concernant l'une d'elles – le déchaînement chaotique de la vie de l'âme – deux causes différentes se confondaient de la même manière. Il ne s'agit pas seulement d'influences purement intellectuelles, ni seulement du danger que représente l'intellectuel pour l'instinctuel, mais aussi d'influences héritées et incarnées d'une époque révolue, qui, naissant autrefois d'une source intellectuelle, ne vivent plus en nous que sous la forme de pulsions et d'appréciations émotionnelles.

La personnalité fermée est donc menacée non seulement par le danger qui vient du dehors, mais aussi par le danger qu’elle porte en elle-même, celui qui est né avec elle – cette « contradiction instinctive » qui est l’héritage de tous les retardataires, car – les retardataires sont des métis.

Surmonter l'inconvénient que l'« histoire » dans ce sens – qu'elle soit apprise ou vécue – peut entraîner réside dans le recours à l'inhistorique. Par inhistorique, Nietzsche entend le retour à l'inconscient, à la volonté de ne pas savoir, à la fermeture de l'horizon, sans laquelle il n'y a pas de vie. « Tout être vivant ne peut devenir sain, fort et fécond qu'à l'intérieur d'un horizon » (11),... « L'anthistorique est comme une atmosphère enveloppante où seule la vie se génère. »... C'est vrai : ce n'est que lorsque l'homme restreint cet élément anhistorique par la pensée, la réflexion, la comparaison, la séparation et l'union, ce n'est que lorsqu'un rayon de lumière éclatant surgit au sein de ce nuage de brume enveloppant, donc ce n'est que par le pouvoir d'utiliser le passé pour la vie et de faire de l'histoire à partir de ce qui s'est passé, que l'homme devient humain : mais dans l'excès d'histoire, l'homme cesse à nouveau » (12 s.). Sa force se mesure à la quantité d'histoire qu'il peut tolérer et conquérir – à la force de l'anthistorique en lui : « Plus les

racines de la nature intérieure d'un homme sont fortes, plus il s'appropriera ou forcera le passé ; et si l'on imaginait la nature la plus puissante et la plus monstrueuse, on la reconnaîtrait au fait qu'il n'y aurait pour elle aucune limite au sens historique au-delà de laquelle il pourrait avoir un effet excessif et néfaste ; Tout le passé, le sien comme le plus étranger, il l'attire à lui, l'engloutit et, pour ainsi dire, le transforme en sang. Ce qu'une telle nature ne peut conquérir, elle sait l'oublier ; il n'est plus là, l'horizon est clos et complet, et rien ne peut nous rappeler qu'au-delà subsistent des hommes, des passions, des doctrines et des desseins. (11) Un tel esprit poursuit l'histoire par les trois voies possibles, sans y succomber dans aucune des trois directions : il la considère comme u n e h i s t o i r e m o n u m e n t a l e , posant son regard sur les grandes figures du passé et les reliant à son œuvre et à sa volonté, sans toutefois s'y perdre : comme des prédécesseurs et des compagnons inspirants. Il s'immerge dans l ' h i s t o i r e a n t i q u e .En errant à travers tout le passé ! Comme dans le lieu de sa propre vie antérieure, comme quelqu'un qui pénètre dans le lieu de son enfance, où même la plus petite chose lui paraît précieuse et significative : « Il comprend le mur, la porte fortifiée, le décret du conseil, la fête populaire comme un journal intime peint de sa jeunesse et se retrouve en tout cela, sa force, son assiduité, sa joie, son jugement, sa bêtise et ses mauvaises manières. Ici, il se laisse vivre, se dit-il, car il est possible de vivre, ici il vivra, car nous sommes résistants et ne pouvons être brisés du jour au lendemain. Ainsi, avec ce « nous », il regarde au-delà de la vie individuelle, fugace et étrange, et se sent l'esprit de la maison, de la famille et de la ville » (28). Troisièmement, il devient également c r i t i q u e .se tourner vers l'histoire pour renverser le passé afin de construire un avenir, et pour cela il lui faut la plus grande vitalité, car le danger de rester un négationniste est plus grand que le danger de devenir un passionné ou un collectionneur. « C'est toujours un processus dangereux, dangereux pour la vie elle-même… Car, puisque nous sommes le fruit des générations précédentes… il est impossible de rompre complètement cette chaîne… Au mieux, nous créons un conflit entre la nature héritée, ancestrale, et notre savoir… nous cultivons une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une seconde nature, de sorte que la première nature dépérit. C'est en quelque sorte une tentative de se donner a posteriori un passé dont on voudrait provenir, par opposition à celui dont on est issu… Mais çà et là, la victoire triomphe, et il y a… une consolation remarquable : savoir que même cette première nature fut à un moment donné une seconde nature, et que toute seconde nature victorieuse devient une première » (33 s.). — D'une certaine manière, on peut appliquer ces trois manières de considérer l'histoire à trois périodes du développement de Nietzsche, en commençant par l'antiquaire, propre au philologue, puis par la conception monumentale, qui le conduit à s'asseoir en disciple aux pieds des grands maîtres. et qualifiant finalement sa période positiviste ultérieure de période critique. Mais après que Nietzsche eut également surmonté cette dernière, ces trois points de vue fusionnèrent en un seul, où, comme on le verra, les idées contenues dans cette œuvre réapparaîtront de manière mystérieuse et émouvante, dans l'aboutissement extrême et paradoxal de la proposition : l'historique est soumis à la vie individuelle, dont la condition constante est l'anthistorique. – La nature puissante qu'il décrit comme à la fois historique et anhistorique est ainsi héritière de tout le passé et donc immense dans la plénitude de l'expérience, mais une héritière qui sait

véritablement fructifier sa richesse parce qu'elle la possède véritablement, la commande – et non pas est possédée et dominée par elle. Un tel héritier et retardataire est donc toujours à la fois prémices d'une nouvelle culture et, porteur du passé, façonneur de l'avenir : la richesse qu'il répand porte encore des fruits dans les temps futurs. Il fait partie de ces grands personnages « intempestifs » qui plongent dans le passé le plus lointain, pointent vers le futur le plus lointain, mais restent toujours comme des étrangers à leur époque, bien qu'en eux le présent rassemble et dépense sa plus haute puissance.

C'est ici que se trouve la première approche des idées de la dernière période créatrice de Nietzsche : un individu, le génie de toute l'humanité, seul, capable d'interpréter le passé dans son ensemble à partir du présent et ainsi aussi de déterminer l'avenir, comme l'ensemble le plus lointain, dans son but et son sens pour toute l'éternité.

D'un point de vue purement superficiel, cette vision puise ses racines dans la philologie de Nietzsche, qui l'a conduit à une compréhension cognitive des cultures antiques. Savoir et être ont toujours fait corps dans sa nature intellectuelle : ainsi, pour Nietzsche, être un philologue classique signifiait être grec. Certes, cela a dû intensifier la contradiction instinctive lancinante, qui culminait pour lui dans l'opposition entre antiquité et modernité, mais en même temps, cela contenait aussi les moyens de la combattre : construire l'avenir à travers le passé, supérieur au présent ; passer d'un homme de son temps à un acteur tardif des cultures anciennes et à un pionnier de la nouvelle culture. [5]

Les deux dernières « Méditations intempestives » de Nietzsche sont consacrées à deux œuvres « intempestives », c'est-à-dire pré-temporelles et tournées vers l'avenir : « Schopenhauer éducateur » et « Richard Wagner à Bayreuth ». Ces deux statues du génie, érigées avec un enthousiasme débordant, montrent clairement à quel point la culture souhaitée de l'intempestif a culminé dans un culte du génie. Dans le génie, l'humanité possède non seulement son éducateur, son guide, son proclamateur, mais aussi sa véritable et exclusive finalité. Le concept d'« individu sublime », pour lequel existent uniquement les « biens manufacturés de la nature », est l'une de ces idées schopenhaueriennes fondamentales qui n'ont jamais quitté Nietzsche. Quelque chose au plus profond de son être aspirait tout aussi insatiablement à l'élévation prodigieuse de l'égoïsme vers l'égoïsme idéal qui y réside, qu'à la face cachée de cette destinée humaine suprême, à la « solitaire » et à l'« héroïque ». Au milieu de sa période créatrice, il semble avoir abandonné cette conception originelle du génie, car elle avait perdu son fondement métaphysique, seul à partir duquel le grand « individu » pouvait se distinguer par une signification surhumaine – telle une figure du monde supérieur et véritable. Mais l'idée du culte du génie contenait un début de ce que Nietzsche, à la fin de son évolution, avec un accès de folie géniale, en a ensuite façonné. Car, en remplacement d'une interprétation métaphysique, la valeur vitale positive du génie a été élevée à un tel point au-dessus de la conception schopenhauerienne que celle-ci n'offre qu'un faible pendant à la sienne.

Tant que le culte du génie demeura un culte de la métaphysique au sein du physique humain, il s'étendit à une série continue, une chaîne de tels « individus », égaux et d'égale

valeur en signification et en essence. Ils ne sont pas considérés comme des composantes d'une ligne de développement humain ; ils « ne perpétuent pas un processus, mais vivent plutôt intemporellement et simultanément » – ils forment « une sorte de pont sur le flot désolé du devenir ». « … un géant en appelle un autre à travers les interstices désolés du temps, et, sans être perturbé par les nains bruyants et dévergondés qui rampent sous eux, la sublime conversation des esprits se poursuit. » (Utilisation et désavantage de l'histoire, 91). Parce que c'est ce « nain » qui détermine toute l'histoire de l'évolution, tant dans ses événements que dans ses lois, une chose est sûre : « Le but de l'humanité ne réside pas dans la fin, mais seulement dans ses plus hautes manifestations. » (ibid.)

Mais puisque même les exemples les plus élevés n'expriment que ce qui réside au plus profond de l'humanité, son essence métaphysique fondamentale, ils diffèrent de la masse humaine moins par une d i f f é r e n c e d' essence que par une r é v é l a t i o n d e l'essence , par une nudité divine – tandis que l'homme des masses porte mille couches réparties sur son être véritable, qui appartiennent toutes au monde et à la surface de la vie et, par endroits, se durcissent jusqu'à l'impénétrabilité. « Quand le grand penseur méprise les hommes, il méprise leur paresse : c'est pour cela qu'ils apparaissent comme des produits manufacturés… L'homme qui ne veut pas appartenir aux masses n'a qu'à cesser de se sentir bien dans sa peau » (Schopenhauer éducateur, 4). Par conséquent, l'éducation bienveillante et le souci de tous sont le résultat de cette façon de penser, qui, au sens le plus profond, met tout le monde sur un pied d'égalité, car elle honore le noyau métaphysique de chaque individu ; elle ne s'écarte donc de rien autant que des revendications ultérieures de Nietzsche concernant l'esclavage et la tyrannie.

Mais si, comme dans la philosophie ultérieure de Nietzsche, cet arrière-plan métaphysique est détruit, si l'être suprasensible se dissout dans le devenir infini de la réalité, alors l'individu ne peut s'élever au-dessus des masses que par une différence d'essence qui équivaut à une différence du plus haut degré : en représentant la quintessence de ce processus de devenir, il l'englobe aussi complètement que possible, tandis que l'homme des masses ne peut l'expérimenter qu'aveuglément et fragmentairement et le représenter en lui-même. Cet individu serait, en un sens, le seul capable de donner un sens au long développement qu'est l'histoire ; lui-même ne serait pas créé de matière suprasensible comme l'homme de Schopenhauer, mais il serait un créateur de part en part et, à ce titre, capable de remplacer pour le monde la signification des choses à laquelle croit le métaphysicien. Au lieu de nombreux individus égaux s'élevant au-dessus de l'agitation humaine telle une crête montagneuse uniformément élevée et continue, dans la philosophie ultime de Nietzsche, il n'y a donc que le grand homme solitaire, qui se présente comme le sommet de l'ensemble. Vers le sommet, il est encore plus solitaire que les autres, car, culminant du développement, il est l'exemple le plus élevé de l'espèce, mais vers le bas, il est beaucoup plus dur et dominateur que les autres, car les masses et la vie ne signifient rien en elles-mêmes, ni métaphysiquement ; il doit d'abord leur conférer une hiérarchie définie, atteignant leur apogée. On comprend aisément pourquoi c'est seulement avec lui que le culte du génie atteint des proportions prodigieuses, car en l'absence de l'interprétation métaphysique par laquelle l'homme de

Schopenhauer est d'emblée élevé à un ordre supérieur, il ne peut convaincre que par le moyen du prodigieux.

Voici les quatre idées de la première période philosophique de Nietzsche, dont il s'est occupé jusqu'à la fin, bien que dans des interprétations constamment changeantes : le dionysiaque, la décadence, l'intempestif, le culte du génie. Telles que nous le découvrons, nous les redécouvrons sans cesse, et à mesure qu'il s'exprime de plus en plus personnellement dans sa philosophie, il les façonne aussi de manière toujours plus caractéristique. Si l'on considère ses idées dans toute leur évolution et leur diversité, elles paraissent presque incalculables et excessivement complexes ; mais si l'on tente d'en extraire ce qui demeure constant malgré les changements, on est étonné par la simplicité et la constance de ses problèmes. « Toujours différent et toujours le même ! » pouvait dire Nietzsche de lui-même.

Le fait que la vision du monde wagnérienne-schopenhauerienne ait eu une signification si profonde pour Nietzsche qu'il en soit revenu plus tard à l'idée fondamentale, malgré tous ses combats et des orientations intellectuelles radicalement opposées, montre à quel point elle correspondait à sa nature profonde et exprimait ce qui sommeillait en lui. Passé de ses études philologiques à ces études philosophiques, il se sentait sans aucun doute comme un prisonnier dont on se libérait. Ses meilleures forces avaient été entravées ; il pouvait désormais pousser un soupir de soulagement ; tout en lui était libéré. Son instinct artistique se délectait des révélations de la musique de Wagner ; sa forte prédisposition aux exaltations religieuses et morales bénéficiait d'une occasion constante de s'élever dans l'interprétation métaphysique de cet art. Ses connaissances approfondies et approfondies servaient cette nouvelle vision du monde, qui se reflétait dans sa compréhension de la culture grecque. Puisque, en Wagner, le génie artistique était devenu une réalité, puisque, en lui, le « sauveur rédempteur » avait été donné, Nietzsche assumait la position du connaisseur, du médiateur scientifique : il demeurait ainsi dans la tâche du philosophe. Mais la connaissance acquise elle-même ne faisait que fournir l’occasion du plein épanouissement de son individualité artistique et religieuse, ce qui en indique précisément la valeur pour son esprit. Ce qu’il avait déjà désiré durant ses études philologiques, lorsqu’il avait étudié la vie des philosophes antiques, était devenu ici réalité : la pensée, une expérience, la connaissance, une collaboration et une co-création dans la nouvelle culture ; dans la pensée, toutes les forces de l’âme étaient autorisées à coopérer : il exigeait la personne entière. Nietzsche ne fait qu’exprimer la joie libératrice qu’il éprouvait alors lorsqu’à la fin de son « Socrate et la philologie classique », il s’exclame : « Ah ! C’est la magie de ces luttes que quiconque les voit doive aussi les mener ! »

Et de même que ses facultés intellectuelles individuelles pouvaient désormais s'exprimer et se développer plus librement, cette période de la vie de Nietzsche offrit aussi pleinement satisfaction à ce besoin intérieur, le plus profond, presque féminin, d'adoration personnelle, de regard vers le haut, qui devait plus tard se satisfaire si péniblement. Si la philosophie wagnérienne-schopenhauerienne, dans sa perspective globale, lui procurait un bonheur profond, le plus précieux pour lui était alors sa relation personnelle avec

Wagner, son admiration inconditionnelle pour lui. Son enthousiasme était alimenté par une personnalité extérieure à lui-même, en qui il croyait voir incarné, pour ainsi dire, l'idéal de son être. Le bonheur d'une telle croyance répand quelque chose de sain, presque de naïf, sur les idées des premiers écrits philosophiques de Nietzsche, contrastant fortement avec le caractère distinctif de ses œuvres ultérieures. C'est comme si on le voyait se comprendre et se deviner lui-même pour la première fois à travers l'image de son maître Wagner et de son philosophe Schopenhauer. Car, avec une timidité instinctive, il rejette même l'art de faire consciemment de lui-même « l'objet et l'expérience du connaisseur », cet art qui le rendrait plus tard si grand et si malade. « Comment l'homme peut-il se connaître lui-même ? Il est une chose obscure et voilée ; et si le lièvre a sept peaux, l'homme peut s'en arracher soixante-dix fois sept sans pouvoir dire : “C'est bien toi maintenant, ce n'est plus une coquille.” De plus, c'est une entreprise terriblement dangereuse que de s'enfoncer ainsi en soi-même et de descendre de force dans le puits de son être par le chemin le plus direct. Avec quelle facilité on s'automutile, au point qu'aucun médecin ne puisse guérir. » (Schopenhauer, éducateur, 7) Et c'est pourquoi il lance ces mots à la jeunesse, qui aspire à une compréhension profonde d'elle-même : « Qu'est-ce qui a attiré votre âme, qui l'a dominée et en même temps rendue heureuse ? Placez devant vous la série de ces objets vénérés, et peut-être vous révéleront-ils… une loi, la loi fondamentale de votre véritable moi. Comparez ces objets, voyez… comment ils forment une échelle sur laquelle vous avez gravi jusqu'ici jusqu'à vous-même ; car votre véritable être ne se trouve pas profondément enfoui en vous, mais infiniment au-dessus de vous… » (ibid.)

Avec une franchise qu'il perdit plus tard complètement au cours d'une période d'introspection minutieuse, il révèle les motivations qui l'avaient conduit dès le début à désirer ardemment un tel disciple – un « guide et un disciplinaire à la fois » supérieur (Schopenhauer, éducateur, 14) : « ... puis-je m'attarder un instant sur une idée aussi fréquente et pressante dans ma jeunesse que presque aucune autre. Alors que je me livrais à mes désirs à cœur joie, je pensais que le destin me soulagerait du terrible effort et de l'obligation de m'éduquer : en trouvant, au bon moment, un philosophe pour éducateur, un vrai philosophe auquel on pourrait obéir sans autre réflexion, car on lui ferait plus confiance qu'à soi-même. » (Schopenhauer, éducateur, 8 s.) Il est intéressant d'observer comment, à cette fin, il cherche à découvrir derrière le penseur Schopenhauer un homme idéal, Schopenhauer. [6] et comment il établit une profonde parenté entre leurs natures par rapport à Wagner. En effet, la similitude entre les dons naturels et intellectuels de Wagner, tels qu'il les décrit, et la « polyphonie » de ses propres dons, telle qu'elle est présentée dans la première partie de ce livre, est surprenante. Ainsi, dans « Richard Wagner à Bayreuth » (13), il dit : « Chacune de ses impulsions tendait vers l'incommensurable ; tous ses dons joyeux cherchaient à s'exprimer individuellement et à se satisfaire ; plus leur abondance était grande, plus le tumulte était grand, plus leur intersection était hostile. »

Puis, avec l'avènement de la maturité « intellectuelle et morale » de Wagner, cette « multiplicité » aboutit à une unification et, en même temps, à une particulière « division en elle-même ». Sa nature apparaît terriblement simplifiée, déchirée en deux impulsions ou sphères. Au fond, une volonté violente surgit en un courant soudain, s'efforçant, pour ainsi dire, à travers chaque sentier, chaque grotte et chaque ravin, d'atteindre la lumière et d'aspirer au pouvoir. (10.)... Le torrent tout entier plongeait tantôt dans une vallée, tantôt dans une autre, creusant les plus sombres ravins : dans la nuit de ce creusement semi-souterrain, une étoile apparut au-dessus de lui... (12.) « Nous explorons l' a u t r e sphère de Wagner. C'est l'expérience la plus personnelle, la plus primitive que Wagner éprouve en lui-même et qu'il vénère comme un mystère religieux :... cette merveilleuse expérience et cette prise de conscience qu'une sphère de son être est restée fidèle à l'autre,... la sphère créatrice, innocente et lumineuse de la sphère sombre, indisciplinée et tyrannique. » (13.)

« Dans la relation des deux forces les plus profondes l'une à l'autre, dans le dévouement de l'une à l'autre, résidait la grande nécessité par laquelle lui seul pouvait rester e n t i e r et l u i - m ê m e . » (1 3)

Vers la fin de l'œuvre, Nietzsche cherche également à comprendre la musique de Wagner à partir de cette caractéristique, si proche de la sienne, en comprenant le génie musical de Wagner comme une sorte de reflet de son état psychologique :

» — comment sa musique se soumet avec une certaine cruauté de détermination au cours du drame, qui est aussi inexorable que le destin, tandis que l'âme ardente de cet art aspire à errer pour une fois sans aucune contrainte dans la liberté et la nature sauvage. « (82)

« Au-dessus de tous les individus sonores et de la lutte de leurs passions, au-dessus de tout le tourbillon des contraires, plane… un intellect symphonique surpuissant, qui fait continuellement naître l'harmonie de la guerre. » (79)

Wagner n'est jamais plus Wagner que lorsque les difficultés se décuplent et qu'il peut gouverner avec la joie d'un législateur dans des circonstances très complexes. Il peut dompter des masses impétueuses et réticentes en les soumettant à des rythmes simples, accomplir une volonté commune malgré une multitude déconcertante d'exigences et de désirs. (80)

Mais c'est précisément cette affinité de leurs natures mutuelles qui devait conduire Nietzsche à un développement intellectuel plus poussé, empruntant des chemins solitaires ; elle devait le séparer de Wagner à un moment donné. Dès que Nietzsche atteignit son apogée à cette époque, la première étape qui le mena inévitablement vers le bas était déjà annoncée. Il semble y avoir un renversement complet des faits lorsqu'il affirma plus tard, dans son petit livre injuste « Le Cas Wagner », : « Ma plus grande expérience fut une g u é r i s o n … Wagner n'est qu'une de mes maladies. » (Préface). Car son évolution ne devint pathologique que longtemps après sa rupture avec Wagner ; on pourrait même dire, en un certain sens, de sa période Wagner qu'elle fut celle de sa santé retrouvée. Néanmoins, il ne faut pas négliger la vérité de son affirmation : à cette époque, il n'avait pas encore atteint son apogée, aussi sain et heureux qu'il ait été alors.

Il n'aurait pu conserver cette santé qu'au prix de la grandeur. Pour passer du statut de disciple à celui de maître, il lui fallait d'abord revenir à lui-même ; mais comme sa nature exigeait, avec une impérieuse nécessité, un statut de disciple au sens religieux du terme, une seule possibilité subsistait : unir disciple et maître en lui-même, soit en souffrir, soit périr d'une fusion pathologique des deux. Les paroles de Zarathoustra s'appliquent à son chemin vers la grandeur : « Sommet et abîme, désormais réunis en un ! »

La défection de Nietzsche envers Wagner a fait l'objet d'interprétations très diverses ; on a tenté de l'expliquer par des motivations purement idéalistes – une soif irrésistible de vérité – et aussi par des motivations humaines, trop humaines. En réalité, cependant, ces deux éléments se recoupaient de manière très similaire à ce qui avait déjà été le cas lors de la toute première transformation de Nietzsche, son abandon de la foi ; le fait même qu'il ait trouvé le contentement absolu, la paix de l'esprit et un refuge spirituel, que la vision du monde de Wagner s'accrochait à lui aussi doucement et délicatement qu'une « peau saine », l'incitait à s'en défaire, faisait apparaître son « excès de bonheur comme une adversité », le rendait « blessé par son bonheur ». Sa « conjecture sur l'origine de la libre pensée » (Humain, trop humain I 232) s'applique à ce type d'émergence de son mouvement de libre pensée en général, qui est causé par une sentimentalité excessivement forte dans la vision du monde donnée : « Tout comme les glaciers augmentent de taille lorsque le soleil frappe les mers avec plus de ferveur qu'auparavant dans les régions équatoriales, de même une libre pensée très forte et répandue peut être la preuve que quelque part la ferveur du sentiment a grandi extraordinairement. »

Ce n'est que dans ce tourment auto-infligé et égoïste que son esprit acquit l'armure combative et solide dont il s'arma pour combattre ses anciens idéaux. Certes, il ressentit comme une libération de se libérer d'une dépendance ultime en renonçant à ce qui était exaltant et beau ; mais cette libération représentait néanmoins un acte de renoncement ; il en souffrit comme on souffre de blessures, même auto-infligées.

La rupture s'est produite de manière définitive et totalement inattendue pour Wagner, lorsqu'il a atteint des tendances catholicistes avec son poème Parsifal, tandis que le développement intellectuel de Nietzsche, dans une transformation soudaine, s'était orienté vers la philosophie positiviste anglaise et française. La défection de Nietzsche avec Wagner signifiait non seulement une séparation d'esprit, mais aussi la rupture d'une relation où les deux hommes étaient aussi proches qu'un fils unique l'est de son père, un frère de son frère. Aucun des deux ne parvenait à l'oublier complètement ni à s'en remettre complètement. À l'automne 1882 encore, six mois avant la mort de Wagner, lors du Festival de Bayreuth – lors de la première de Parsifal –, on tenta de mentionner Nietzsche devant le maître. Nietzsche séjournait alors dans le village thuringien de Tautenburg, près de Dornburg, et sa vieille amie, Mademoiselle von Meysenbug, pensait, quoique à tort, qu'en cas de succès, il aurait pu être persuadé de venir à Bayreuth et de se réconcilier avec Wagner. Cependant, la tentative échoua ; Wagner quitta la pièce, très agité, et interdit que son nom soit à nouveau mentionné en sa présence. À peu près à la même époque, la lettre suivante de Nietzsche, reproduite en fac-similé, décrit avec éloquence sa propre position face à la rupture avec Wagner :

Nun, meine liebe Freundin, bis jetzt
steht Alles gut, und Sonnabend
über 8 Tage sehen wir uns wie-
der.
Vielleicht ist mein letzter Brief an
Sie nicht in Ihre Hände gelangt?
Ich schrieb ihn Sonntag vor 14 Tagen.
Es sollte mir Leid thun; ich schil-
derte Ihnen darin einen sehr glück-
lichen Moment: mehrere gute Din-
ge kamen auf einmal zu mir, und
das „gütigste" dieser Dinge war Ihr
Zusagebrief! —

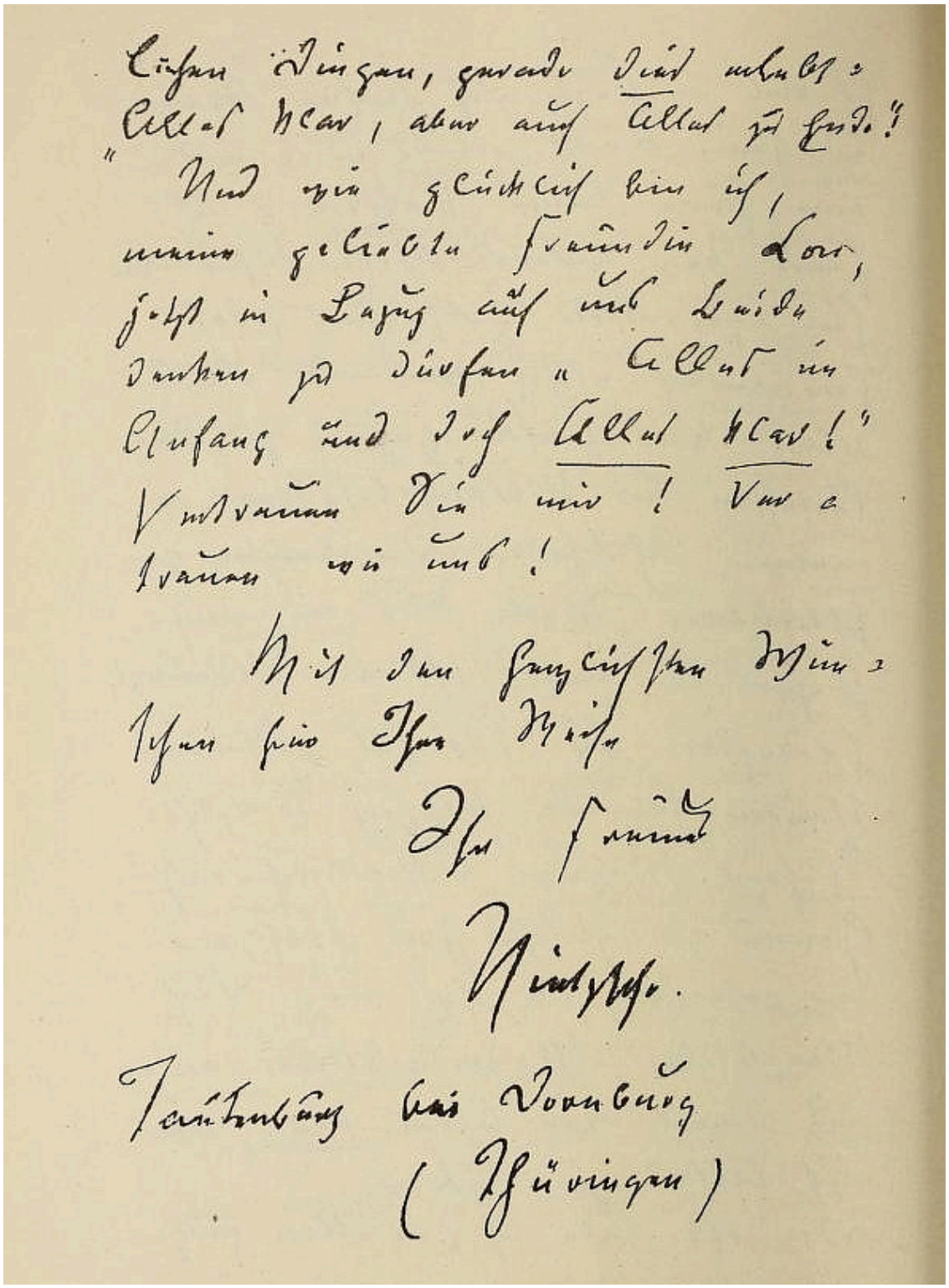
Ich habe viel an Sie gedacht und
im Geiste so mancherlei das Sie-

Gedanken, Wünschen und Zielen mit Ihnen getheilt, daß ich mich mit meiner nächsten Freundin verbunden geglaubt habe. Wenn Sie wüßten, wie neu und fremdartig mir altem Einsiedler das vorkommt! — Wie oft habe ich über mich lachen müssen!

Was Bayreuth betrifft, so bin ich zufrieden damit, nicht dort sein zu müssen, und doch, wenn ich ganz geisterhaft in Ihrer Nähe sein könnte, dies und jenes in Ihr Ohr raunend, so sollte mir sogar die Musik zum Parsifal erträglich sein (sonst ist sie mir nicht erträglich.)
Ich möchte, daß Sie vorher noch meine kleine Schrift „Richard Wagner in Bayreuth" lesen; Freund Rée besitzt sie wohl. Ich habe

so viel in Bezug auf diesen Mann und seine Kunst *erlebt* — es war eine ganze lange *Passion*: ich finde kein anderes Wort dafür. Die hier geforderte Entsagung, das hier endlich nöthig werdende Sich-selbst-Wiederfinden gehört zu den härtesten und melancholischsten in meinem Schicksale. Die letzten geschriebenen Worte Wagners an mich stehen in einem schönen Widmungsexemplare des Parsifal, „Meinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, Ober-Kirchenrath." Genau zu gleicher Zeit traf, von mir gesendet, bei ihm mein Buch Menschliches Allzumenschliches ein — und damit war Alles *klar*, aber auch Alles zu Ende.

Wie oft habe ich, in allen mög-



(Texte imprimé.)

En lisant ce bref récit, je l'imagine, visitant avec moi le domaine de Triebschen, près de Lucerne, lors d'un voyage d'Italie à travers la Suisse, là où il avait passé des moments inoubliables avec Wagner. Longtemps, il resta assis en silence au bord du lac, perdu dans de lourds souvenirs ; puis, dessinant avec son bâton dans le sable humide, il parla à voix basse de ce temps révolu. Et lorsqu'il leva les yeux, il pleura.

Les souffrances physiques les plus intenses de Nietzsche coïncidèrent avec son détachement intérieur et extérieur du wagnérisme et de la philosophie de Schopenhauer.

Ainsi, à cette époque, il vécut, tant physiquement que mentalement, au milieu de tempêtes et de douleurs qui le menèrent au bord de la « mort physique et spirituelle ». Sa maladie s'était déclarée au cours d'années de productivité intense, de préoccupations excessivement diverses et intenses pour les recherches scientifiques, les problèmes philosophiques, le mouvement intellectuel actuel, l'art de Wagner et la musique elle-même. Ce n'est certainement pas un hasard si la terrible crise de migraine de la fin des années 1880 suivit également une période de créativité et d'activité intellectuelles exceptionnelles. C'est lorsqu'il se sentait le plus sain et le plus vigoureux, au sommet de son potentiel, qu'il était toujours au plus près de la maladie ; et ce sont ces périodes de loisir et de repos involontaires qui lui apportèrent à maintes reprises la guérison et évitèrent la catastrophe.

Ce processus reflète, purement physique, une partie de ce trait particulièrement pathologique de « santé excessive » de sa vie mentale, qui, après avoir atteint son apogée, tendait à dégénérer en états de maladie. Pourtant, il parvint toujours à recouvrer la santé grâce à la force tenace de sa nature prodigieuse.

Tant qu'il parvenait à gérer la douleur et à ressentir pleinement sa capacité d'action, même la souffrance ne pouvait entamer sa résilience et son affirmation de soi. Le 12 mai 1878 encore, il écrivait dans une lettre de Bâle, sur un ton de malice assurée : « Ma santé est fragile et dangereuse, mais… j'allais dire : qu'est-ce que ma santé me rapporte ? »

Mais le 14 décembre 1878, une allusion à la nécessité probable de démissionner de la chaire apparaît : « Mon état est celui d'une torture animale et des limbes, je ne peux le nier. Cela mettra p r o b a b l e m e n t fin à mon activité universitaire, p e u t - ê t r e même à toute activité, p e u t - ê t r e … etc. » Puis, la plainte amère : « Rien ne semble plus me soulager, la douleur était trop atroce… C'est toujours : Endure ! Renoncer ! Ah, on se lasse de la patience. Il faut de la patience pour être patient ! »

Enfin, sur un ton de résignation tranquille, une lettre de Genève, datée du 15 mai 1879 :

« Je ne vais pas bien, mais je suis un vieux malade expérimenté et je porterai mon fardeau, mais p a s pour très longtemps, je l'espère ! »

Peu après, il démissionna de son poste de professeur et la solitude le rongea à jamais. Abandonner sa carrière d'enseignant fut difficile pour lui ; cela signifiait essentiellement renoncer à tout travail strictement scientifique. Sa tête et ses yeux – il se décrit comme un « malade, malheureusement aveugle aux sept huitièmes et ne peut plus lire qu'avec douleur et pendant un quart d'heure » (lettre à Rée) – l'empêchèrent définitivement de développer ses idées par des études approfondies. La grande variété de ses cours à l'Université et au Pädagogium de Bâle témoigne de l'étendue et de la diversité de ses recherches.

Certes, à cette époque, il se limitait encore à l'étude de l'hellénisme et restait philosophiquement prisonnier d'un système métaphysique particulier. Mais sa libération ultérieure des contraintes de ce système aurait eu un effet encore plus favorable dans d'autres circonstances. L'image culturelle de la vie grecque, dont il croyait alors discerner,

avec le regard d'un métaphysicien, les traits fondamentaux les plus profonds de la vision du monde et de la vie humaine, se serait progressivement élargie pour lui, grâce à ses travaux scientifiques continus, jusqu'à former une image complète de l'évolution du monde. Grâce au génie de sa fine sensibilité et à son talent artistique de réplicateur, il était pratiquement prédestiné à des réalisations historico-philosophiques de grande envergure. Son ardeur à produire aurait été empêchée de se perdre dans le subjectif ; il avait souvent le sentiment que plus ses pensées étaient inspirées, pressantes et passionnées, plus le matériau auquel elles étaient soumises et régies devait être complet et rigoureux. Ainsi, dans ses œuvres, jusqu'à la fin, nous retrouvons des efforts répétés et infructueux pour élargir et fonder scientifiquement sa pensée – on y retrouve quelque chose du battement d'ailes futile d'un aigle pris au piège. Sa santé l'obligeait à se prendre l u i - m ê m e comme matière à réflexion, à se soumettre à sa vision philosophique du monde et à la tisser de l'intérieur. Sans cela, peut-être n'aurait-il pas accompli quelque chose d'aussi unique – et donc si unique. Pourtant, on ne peut se souvenir de ce tournant dans le destin de Nietzsche sans le plus profond regret – de cette étrange c o m p u l s i o n à l'isolement et à la fermeture sur soi – on ne peut échapper au sentiment de p a s s e r à côté d'une grandeur qui lui était réservée .

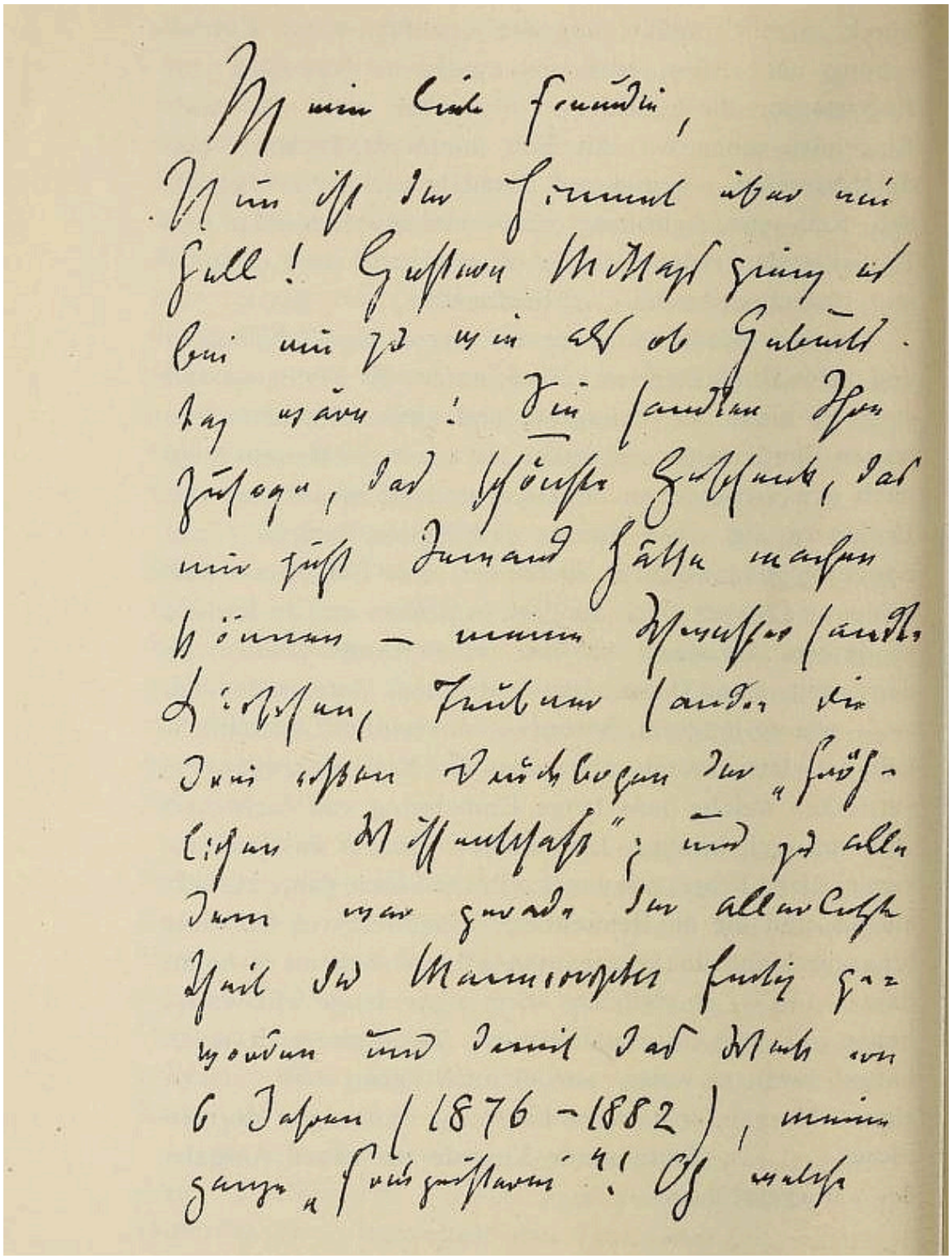
À ce moment-là, la vie de Nietzsche sombra dans l'obscurité. Ses idéaux antérieurs, sa santé, sa capacité de travail, sa sphère d'influence – tout ce qui avait donné à sa vie lumière, rayonnement et chaleur – disparut l'un après l'autre. Ce fut un effondrement terrible, sous les décombres duquel il fut comme enseveli. Ses « t e m p s s o m b r e s » commencèrent (voir Le Vagabond et son ombre, 191).

Les écrits qui suivent ne sont pas, comme les précédents, tirés d’une richesse accumulée et prête en lui, composés à partir d’un objectif qu’il croyait avoir atteint – ils racontent plutôt comment il s’est orienté dans sa nuit et a lentement tâtonné son chemin ; ce sont les pas douloureux, combatifs et finalement victorieux vers un objectif obscur.

« Alors que je continuais seul », confessa-t-il bien des années plus tard (préface du deuxième volume de « Humain, trop humain ») à propos de cette époque, « je tremblais : peu après, j’étais malade, plus que malade, plus que fatigué, à cause de la déception irrépressible face à tout ce qui nous restait, à nous autres modernes, de quoi nous enthousiasmer… » Mais nous ne le voyons pas se débattre dans les décombres, l’air plaintif – et il décrit à juste titre ce qui fait le charme de ces écrits : « qu’ici un homme souffrant et démuni parle comme s’il n ’ é t a i t ni souffrant ni démuni. » (Ibid.)

À maintes reprises, il devient un nouveau créateur et un nouveau découvreur. Il descend dans les profondeurs du monde en ruine, minant sans cesse ses fondations, et, avec ses yeux habitués à la nuit, il espionne les trésors et les secrets cachés des entrailles de la Terre. Tel un second Trophonius, se glissant avec ruse, il sait éclairer le monde d'en haut depuis les profondeurs et en interpréter les énigmes. Ainsi le voyons-nous : « un homme souterrain, au travail, forant, creusant, minant… il avance lentement, pensivement, avec une douce persévérance, sans trop révéler les difficultés qu'entraîne toute longue privation de lumière et d'air. » Et au-dessus de cela vient cette question confiante avec laquelle il a

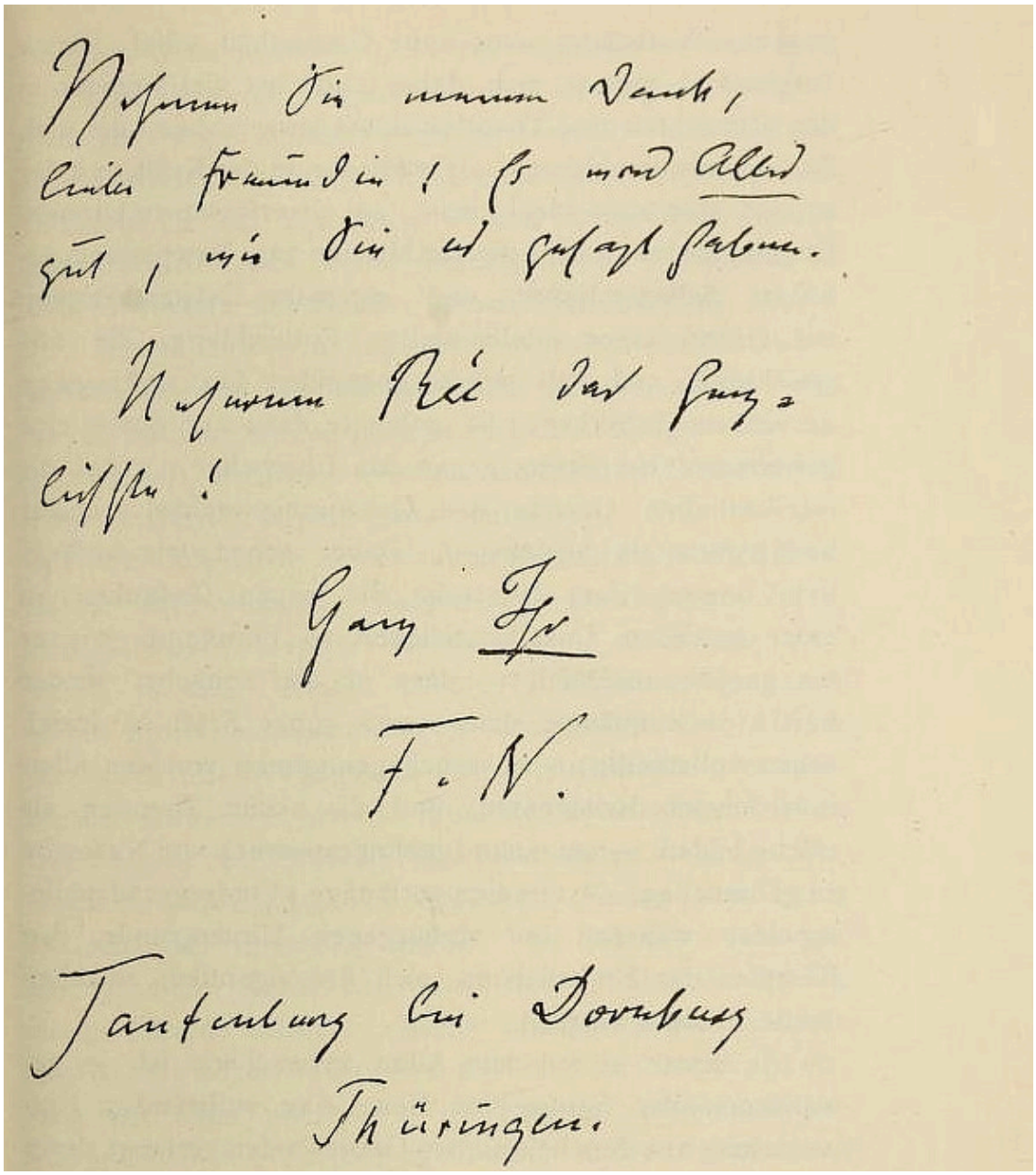
lui-même regardé ces années, et à laquelle la contemplation de son développement ultérieur est censée répondre pour nous : « — Ne semble-t-il pas que... il désire peut-être sa propre longue obscurité, sa propre obscurité incompréhensible, cachée, énigmatique, parce qu'il sait ce qu'il aura aussi : son propre matin, sa propre rédemption, sa propre aube ?... » (Préface introductive de la nouvelle édition de « L'Aurore »).



Jahre! Welche Qualen aller Art,
welche Vereinsamungen und Lebens-
überdrüsse! Und gegen Alles das,
gleichsam gegen Tod und Leben,
habe ich mir diese meine Arz-
nei gebraut, diese meine Gedan-
ken mit ihrem kleinen kleinen
Streifen <u>unbewölkten</u> <u>Himmels</u> über
sich: — ach lieber Freund, so
oft ich an das Alles denke, bin
ich erschüttert und gerührt und weiss
nicht, wie das doch hat gelingen
können: Selbst-Mitleid und
das Gefühl des Sieges erfüllen
mich ganz. Denn es <u>ist</u> ein Sieg,
und ein vollständiger — denn sogar
meine Gesundheit des Leibes ist
wieder, ich weiss nicht woher, zum Vor-

schein gekommen, und Jedermann
sagt mir, ich sähe jünger aus als
je. Der Himmel behüte mich vor
Vorsätzen! — Aber von jetzt ab,
wo *Sie* mich bewachen werden,
werde ich *gut* bewacht sein und
brauche mich nicht zu fürchten. —

Was den Winter betrifft, so
habe ich *reiflich und ausführlich*
an Wien gedacht: die Winter-
pläne meiner Schwester sind ganz
unabhängig von den meinigen, es
gibt dabei *keine* Nebengedanken.
Der Süden Europas ist mir jetzt
und dann dann genügt. Ich will
nicht mehr einsam sein und wieder
lernen, Mensch zu werden. Ach,
an *diesem* Treiben habe ich fast
Alles noch zu lernen! —



(Texte imprimé.)

C'est avec un tel sentiment d'apitoiement et d'admiration pour lui-même que Nietzsche jetait un regard rétrospectif sur la période intellectuelle à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui. Nous le constatons : ce qui est caractéristique dès le départ, ce sont les luttes et les blessures qu'il lui a coûtées pour adopter la nouvelle vision du monde ; c'est la profonde maladie qui lui a ensuite permis de se forger une nouvelle santé. Son originalité devait donc s'exprimer bien moins dans les idées et les théories qui se sont révélées à lui à cette époque, que dans la force avec laquelle il s'est arraché à l'ancien idéal pour les saisir. Contrairement à la plupart des gens, il n'a pas acquis la conscience d'une indépendance accrue et d'une activité intellectuelle unique grâce à un développement intellectuel qui nous rend indifférents et froids envers les idées abandonnées et moins mûres. Il n'y est parvenu que par une violente rébellion contre les idées précédentes, où les raisons intellectuelles n'ont pas tant dicté le changement d'état d'esprit qu'elles ne l'ont accompagné. Ainsi, nous constatons toujours au départ que

Nietzsche accepte les idées nouvelles avec un certain manque d'indépendance, telles qu'il les découvre – qu'il les reçoit d'abord s a n s e s p r i t c r i t i q u e ; car toute sa force est entre-temps complètement absorbée par ses expériences les plus intérieures, et les nouvelles théories en tant que telles ne constituent — pour utiliser une expression favorite de Nietzsche — qu'une « philosophie de premier plan » provisoire, tandis que dans l'arrière-plan caché, dans les luttes de l'âme, se déroule le processus véritablement décisif.

Plus il est fermement ancré dans l'ancien, plus le saut vers le nouveau exige un arrachement complet à son terreau spirituel natal, et plus profonde est la signification intérieure de cette transformation. Ainsi, d'une certaine manière, on peut dire que précisément l'apparente dépendance intérieure avec laquelle Nietzsche s'abandonne provisoirement à un mode de pensée étranger lui garantit une puissance d'indépendance des plus héroïques. Tandis que les pensées les plus chères le ramènent à lui, il s'abandonne sans défense à des cycles de pensée auxquels il se sent encore étranger, voire secrètement adversaire – mais avec ces belles paroles au cœur : « Une victoire et une fortification conquise ne vous concernent plus, mais la vérité – mais votre défaite non plus. » (Morgenröthe 370, « Jusqu'où le penseur aime son ennemi. »)

Il est essentiel de garder cela à l'esprit si l'on veut rendre justice au soudain changement d'attitude de Nietzsche et comprendre la genèse de sa première œuvre positiviste, cette œuvre née de son esprit de manière si surprenante et inattendue. La dernière de ses « Méditations intempestives », le petit livret « Richard Wagner à Bayreuth », écrit avec un enthousiasme débordant, ne fut publié qu'en 1876. Dès l'hiver 1876-1877 parut le premier de ses recueils d'aphorismes : « H u m a i n , t r o p h u m a i n ». Un livre pour les esprits libres (dédié à la mémoire de Voltaire à l'occasion de la commémoration de sa mort, le 30 mai 1778), accompagné d'un appendice : « Opinions et dictons divers ». (Publié par Ernst Schmeitzner, Chemnitz, 1878.) Les mots qu'il a écrits sur les œuvres de cette période ne s'appliquent plus justement à aucun autre livre : « Mes écrits ne parlent q u e de mes d é p a s s e m e n t s : j'y suis, avec tout ce qui m'était hostile... Seul maintenant,... j'ai pris parti c o n t r e moi-même et p o u r tout ce qui me faisait mal et s'abattait sur moi. » (Préface introductive à la nouvelle édition de Humain, trop humain II, VIII.) Cette œuvre reflète si clairement l'état d'esprit de son époque qu'elle semble contenir deux composantes entièrement différentes : d'une part, le Nietzsche positiviste encore dépendant, qui ne nous donne presque rien de lui-même dans les théories nouvellement adoptées, mais nous oriente seulement sur l'endroit où il se trouve maintenant - dans quelle nouvelle « peau » il s'est presque passivement laissé revêtir ; d'autre part, Nietzsche, le combattant et le souffrant, qui s'arrache résolument à ses anciens idéaux et, dans cette lutte, nous révèle une émouvante plénitude de vie intellectuelle des plus originales par la ferveur avec laquelle il se défend contre son ancien moi et se blesse lui-même. Ceci explique aussi la passion et la cruauté des attaques qu'il lance contre Wagner et ses idées. Nul n'est moins capable d'une justice sereine et réfléchie que celui qui est en train de changer ses convictions – et cela non pas pour des raisons purement intellectuelles, mais du plus profond de sa nature « humaine, trop humaine ». Aucune pensée ne nous éloigne aussi loin, aussi violemment, que celle dont

nous venons de nous séparer dans un douloureux conflit, et devant laquelle nous restons immobiles, blessés et ébranlés, chargés de blessures secrètes que dissimule notre orgueil : la haine y est comme l'écho d'un amour inoubliable.

Il est tout à fait caractéristique de la soudaineté et de la nature profonde de la transformation de Nietzsche que, cette fois encore, elle trouve son origine dans une relation personnelle. De même que la plus amère amertume dans la lutte contre le vieil idéal de connaissance était la rupture d'amitié, de même, pour Nietzsche, le nouveau type de connaissance s'incarnait dans une personnalité. Plus la solitude dans laquelle cette rupture d'amitié le plongeait était douloureuse, plus la relation de Nietzsche avec Paul Rée devenait intime, car « pour un homme aussi solitaire, un ami est une pensée plus précieuse que pour beaucoup », comme il l'écrivait un jour à Rée (31 octobre 1880, d'Italie).

Si sa relation avec Richard Wagner était marquée par l'exclusivité avec laquelle Nietzsche s'intéressait à lui et l'admirait – par son appartenance à un disciple –, son amitié avec Rée était davantage celle d'une communauté intellectuelle , ce qui n'était pas entravé par l'éloignement des deux amis, Rée ne pouvant quitter sa résidence de Prusse-Occidentale qu'occasionnellement pour rencontrer Nietzsche en divers lieux. Dès le 19 novembre 1877, Nietzsche se plaignait depuis Bâle, où il vivait encore parmi des personnes partageant les mêmes idées, de cette distance qui, en raison de la maladie de Rée, le séparait longtemps de son ami :

Puis-je bientôt apprendre de toi, mon ami, que les mauvais esprits de la maladie t'ont complètement quitté ; alors, je n'aurais plus rien à te souhaiter pour la nouvelle année, si ce n'est que tu restes qui tu es et que tu restes pour moi tel que tu étais l'année dernière… Je dois te dire que je n'ai jamais autant bénéficié de mon amitié que cette année, sans parler de ce que j'ai appris de toi. Quand j'entends parler de tes études, ta compagnie me met toujours l'eau à la bouche ; nous sommes faits pour bien nous comprendre ; je crois que nous sommes toujours à mi-chemin, comme de bons voisins qui ont toujours l'idée de se rendre visite en même temps et de se rencontrer à la limite de leurs propriétés. Peut-être est-il un peu plus en ton pouvoir qu'en moi de surmonter la grande distance ; puis-je espérer cela pour la nouvelle année ? Je suis moi-même trop malheureux et fragile pour ne pas te demander la plus belle des joies, même si la demande est indécente : une bonne conversation entre nous sur des sujets humains, une conversation personnelle, et non une conversation épistolaire, pour laquelle je deviens de plus en plus inapte…

Plus les souffrances physiques de Nietzsche le contraignaient à la solitude, plus il devait vivre solitaire, loin de tous, pour supporter cette souffrance, plus il aspirait à l'ami qui transformerait sa solitude en « ensemble » : « Dix fois par jour, je souhaite être avec toi, être avec toi. » (Lettre de Bâle, décembre 1878.) « Dans mon esprit, je lie toujours mon avenir au tien. » (De Genève, mai 1879.) « J'ai dû renoncer à bien des désirs, mais jamais à celui de vivre avec toi, mon “Jardin d'Épicure”. » (De Naumbourg, octobre 1879.)

La douleur intense et les crises dont Nietzsche souffrit éveillèrent en lui des pensées de mort à cette époque, ce qui confère à chaque rencontre une signification particulièrement

profonde. « Quelle joie tu m'as apportée, mon cher, mon ami extraordinairement cher ! » s'exclame-t-il après l'une de ces retrouvailles. « Je t'ai donc revu et retrouvé tel que mon cœur m'en avait conservé le souvenir ; comme une ivresse constante et agréable, ce fut tout au long de ces jours. Je t'avoue que je n'espère plus de retrouvailles ; le choc pour ma santé est trop profond, le tourment trop persistant ; à quoi me servent la maîtrise de soi et la patience ! Oui, à l'époque de Sorrento, il y avait encore de l'espoir, mais c'est fini. Je suis donc reconnaissant de t'avoir eu, mon cher ami. »

Au cours de ces années, les deux amis parvinrent à des points de vue encore plus convergents, leurs études étant souvent partagées. Rée fournissait souvent à Nietzsche les livres dont il avait besoin, lisait à voix haute à cet homme souffrant de troubles oculaires et entretenait avec lui un échange constant d'idées et une correspondance, tantôt épistolaire, tantôt de vive voix.

« Mon cher ami ! » écrit Nietzsche après une séparation un peu plus longue, « Pour notre union, si je devais encore connaître ce bonheur, beaucoup de choses sont préparées en moi. Une petite boîte de livres est également prête pour ce moment, intitulée Réealia ; il y a de bonnes choses parmi elles qui te feront plaisir. Peux-tu me prêter un livre instructif, de préférence d'origine anglaise ? [7] Mais traduit en allemand et envoyé en gros caractères ? — Je vis entièrement sans livres, comme un aveugle aux sept huitièmes, mais je prends volontiers le fruit défendu de vos mains. — Vive la conscience , car elle aura désormais une histoire, et mon ami est devenu historien grâce à elle ! Bonne chance et santé sur votre chemin. De tout mon cœur, cher à vous.

Bien à vous,
Friedrich Nietzsche.

Il écrit à son ami encore et encore, en utilisant diverses phrases : « Pour tout le bien que tu fais ou que tu prévois, la table est aussi mise pour moi et mon appétit pour l e r é a l i s m e est très vif , tu le sais ! »

Ainsi, le réalisme devint la forme originelle par laquelle Nietzsche assimila le réalisme philosophique et enfouit le vieil idéalisme. Même le premier ouvrage de Rée, publié anonymement (Berlin, Carl Duncker, 1875), dont les « O b s e r v a t i o n s p s y c h o l o g i q u e s » – phrases dans l'esprit et le style de La Rochefoucauld – furent non seulement hautement appréciées par Nietzsche, mais il les surestima même, comme en témoigne une lettre à l'auteur qui nous est parvenue. Les auteurs favoris de Rée devinrent alors les siens : les aphoristes français, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues et Chamfort, influencèrent profondément le style et la pensée de Nietzsche à cette époque. Parmi les philosophes français, il privilégiait Rée, Pascal et Voltaire, et parmi les romanciers, Stendhal et Mérimée. Mais le deuxième ouvrage de Rée, « L ' O r i g i n e d e s s e n t i m e n t s m o r a u x » (Chemnitz, Ernst Schmeitzner, 1877), revêtait pour lui une importance bien plus profonde. [8] , qui constitua pour l'instant, en quelque sorte, le credo positiviste de Nietzsche. Cela le plaça parmi les positivistes

anglais, auxquels Rée s'était rallié et que Nietzsche préféra bientôt à toutes les œuvres allemandes similaires. L'attrait principal du positivisme résidait principalement dans la réponse à la seule question que Rée traitait dans son livre, celle de l'origine du phénomène moral. Pour Rée, cela coïncidait avec la question des raisons de la sanction des sentiments altruistes ; ses investigations étaient principalement dirigées contre les systèmes éthiques de la métaphysique antérieure. Puisque l'éthique de Wagner et de Schopenhauer est fondée sur l'altruisme et sa valeur émotionnelle métaphysique, Nietzsche devait trouver dans le livre de Rée les armes les plus appropriées pour lutter contre la vision du monde abandonnée. « L'Origine des sentiments moraux » devint le véritable sujet de ses recherches, et l'on peut décrire brièvement son premier ouvrage comme une tentative de saisir pleinement la nullité de ses idéaux antérieurs en en comprenant les origines . Dans cette optique, toute sa philosophie se mue en analyse et en histoire des préjugés et des erreurs humaines ; le métaphysicien se fait psychologue et historien et se place sur le terrain d'un positivisme sobre et cohérent. Il suivait de près l'école positiviste anglaise dans sa célèbre réduction des jugements et phénomènes moraux à l'utilité , à l'habitude et à l' oubli des principes utilitaires originels ; par conséquent, une explication particulière de ses théories n'est pas nécessaire ; il suffit d'indiquer la direction qu'il a prise. Comparer des passages comme celui-ci dans « Humain, trop humain » : « L’histoire des sentiments moraux passe par les phases principales suivantes. Au début, les actions individuelles sont qualifiées de bonnes ou de mauvaises sans considération de leurs motivations, mais uniquement en raison de leurs conséquences bénéfiques ou néfastes. Bientôt, cependant, on oublie l’origine de ces appellations et on imagine que la qualité de « bon » ou de « mauvais » est inhérente aux actions elles-mêmes, quelles que soient leurs conséquences. » (I 39) « Comme le monde paraîtrait peu moral sans l’oubli ! Un poète pourrait dire que Dieu a placé l’oubli comme un gardien au seuil de la dignité humaine. » (I 92) Le cheminement par lequel la prétendue moralité des actions est née peut être décrit ainsi : « — tantôt par l’habitude, l’hérédité et l’éducation, tantôt parce qu’elle est plus utile et plus honorable . »est." (II 26). De plus, Le Vagabond et son Ombre (40) : "L'importance de l'oubli dans le sentiment moral : Les mêmes actions qui, au sein de la société originelle, furent d'abord inspirées par l'intention du bien commun , furent plus tard accomplies par d'autres générations pour d'autres motifs : par crainte ou par révérence pour ceux qui les demandaient et les recommandaient, ou par habitude, parce qu'on les avait vues faire autour de soi depuis l'enfance, ou par bienveillance, parce que leur exécution créait partout de la joie et des visages approbateurs, ou par vanité, parce qu'elles étaient louées. De telles actions, dans lesquelles le motif fondamental, celui de l'utilité, a été oublié , sont alors dites morales . « Le contenu de notre conscience est tout ce qui nous a été régulièrement demandé sans raison durant notre enfance » (52), en ce sens que ce qui a émergé dans l'histoire de l'humanité de la manière décrite est transmis à l'individu comme une somme de concepts de devoir religieusement sanctionnés et fermement établis. « La coutume représente les expériences des peuples antérieurs sur ce qui est supposé utile et nuisible, mais le sentiment de la coutume (moralité) ne se

réfère pas à ces expériences en tant que telles, mais à l'ancienneté, à la sainteté, à l'indiscutabilité de la coutume. » (Morgenröthe 19).

Ainsi, ce que le titre lui-même suggère de manière caractéristique traverse toute l'œuvre : l'œuvre intellectuelle de destruction, la révélation impitoyable de la nature « trop humaine » de ce que l'on qualifiait auparavant de saint, d'éternel et de surhumain. Pour comprendre avec quelle partialité et quelle exagération Nietzsche s'est ici retourné contre lui-même, il convient d'examiner ses opinions actuelles sur ces quatre points qui avaient reçu une interprétation opposée lors de sa précédente période philosophique : la signification du « dionysiaque », le « concept de décadence », l'« intempestif » et le « culte du génie ». À la place de Dionysos, c'est Socrate, autrefois tant calomnié, qui se présente ici comme le patron et le gardien du nouveau temple de la vérité. Si tout va bien, le temps viendra où, pour se développer moralement et rationnellement, on préférera s'inspirer des souvenirs de Socrate plutôt que de la Bible, et où Montaigne et Horace serviront de précurseurs et de guides pour comprendre le plus simple et le plus impérissable des sages médiateurs, Socrate. À lui mènent les chemins des modes de vie philosophiques les plus divers, qui sont fondamentalement ceux de tempéraments différents, déterminés par la raison et l'habitude, et tous orientés, chacun à leur manière, vers la joie de vivre et vers soi-même… (Le Vagabond et son Ombre 86). Cette victoire du socratisme, de la raison et de la sage sérénité, sur le dionysiaque, sur les émotions exacerbées et l'ivresse oublieuse de soi de la vie, culmine dans l'affirmation que « l'homme scientifique est le développement ultérieur de l'artistique » (Humain, trop humain I, 222), et de tout ce qui repose sur l'ivresse plutôt que sur la perspicacité, car « en lui-même… l'artiste est déjà un être arriéré » (Humain, trop humain I, 159). Par conséquent, l'essor de l'esprit socratique représentait un progrès considérable pour la Grèce . Emprunter des formes étrangères, non pas les créer, mais les transformer en la plus belle illusion – c'est cela, le grec : imiter, non pour l'usage, mais pour la tromperie artistique,… ordonner, embellir, aplatir – ainsi se poursuit-on d'Homère aux sophistes des IIIe et IVe siècles de l'ère nouvelle, qui sont tous des étrangers, des paroles pompeuses, des gestes enthousiastes, et s'adressent à des âmes creuses, avides d'apparences, de sons et d'effets. – Et maintenant, apprécions la grandeur de ces Grecs exceptionnels qui créèrent la science … Quiconque parle d'eux raconte l'histoire la plus héroïque de l'esprit humain ! (Humain, trop humain II, 221 ; comparer aussi Morgenröthe, 544, sur la « réjouissance de la nouvelle invention de la pensée rationnelle »). L'origine de toute émotion Le concept de jugement et de raisonnement originel s'oppose donc à ceux qui prônent la vie affective comme la vie suprême. « Les sentiments ne sont ni ultimes ni originels ; derrière les sentiments se cachent des jugements et des évaluations, hérités sous forme de sentiments. L'inspiration qui naît des sentiments est la petite-fille d'un jugement – souvent faux ! – et certainement pas le vôtre ! Se fier à ses sentiments, c'est appartenir davantage à ses grands-parents et à ses grands-parents qu'aux dieux qui sont en nous : notre raison et notre expérience. » (Morgenröthe 35). Les « nobles enthousiastes » qui cherchent à empêcher la subordination des sentiments à la pensée

rationnelle nous induisent ainsi en erreur et nous entraînent dans un « vice de l'intellect » (Morgenröthe 543). » L'humanité doit beaucoup à ces ivrognes enthousiastes : … De plus, ces enthousiastes sèment de toutes leurs forces la croyance en l'ivresse comme en la vie dans la vie : une croyance terrible ! De même que les sauvages sont aujourd'hui rapidement corrompus et périssent sous l'effet de l'eau-de-feu, l'humanité a été lentement et profondément corrompue par l'eau-de-feu spirituelle des sentiments enivrants : « (Morgenröthe 50) … ils ne considèrent pas que la connaissance de la réalité, même la plus laide, soit belle… Le bonheur de ceux qui savent accroît la beauté du monde… ; … deux personnes aussi fondamentalement différentes que Platon et Aristote s'accordaient sur ce qui constituait le bonheur suprême … : ils le trouvaient dans la connaissance , dans l'activité d'un esprit bien entraîné, inventeur et chercheur (et non dans l'intuition, la vision, et encore moins dans la création) » (Morgenröthe 550). Ceci met fin au culte du génie antérieur [9] « Hélas, la gloire à bon marché du “génie” ! Avec quelle rapidité son trône a été érigé, son culte est devenu une coutume ! On s’agenouille encore devant le pouvoir – selon la vieille coutume des esclaves – et pourtant, si l’on veut déterminer le degré de vénération , seul le degré de raison de ce pouvoir est déterminant. » (Morgenröthe 548). — Le temps est venu des esprits stricts et simples ; la glorification excessive du génie artistique s’oppose à la « masculinisation progressive de l’humanité » (Humain, trop humain I 147). Apparemment, le génie lutte pour « la dignité et la signification supérieures de l’homme », il « refuse absolument d’être privé des interprétations brillantes et profondes de la vie et se défend contre les méthodes et les résultats sobres et simples », au lieu de céder à la « dévotion scientifique supérieure à la vérité sous toutes ses formes, aussi simple qu’elle puisse paraître » (Humain, trop humain I 146). Si l’on examine ce qu’on appelle l’« inspiration », il apparaît clairement qu’il n’en est rien. Ce n'est pas tant le miracle d'une imagination génératrice, mais plutôt le « pouvoir de jugement » qui filtre, ordonne et sélectionne, qui produit une œuvre d'art — « tout comme on le voit aujourd'hui dans les carnets de Beethoven qu'il a progressivement rassemblé les mélodies les plus magnifiques et, en un sens, les a sélectionnées à partir de nombreuses approches... l'improvisation artistique est profondément liée à la pensée artistique soigneusement et minutieusement sélectionnée. » (Humain, trop humain I 155) Par conséquent, le génie s'apprend bien plus qu'on ne le pense généralement : « Ne parlons pas de dons, de talents innés ! Il y a de grands hommes de toutes sortes qui n'étaient pas très doués. Mais ils ont atteint la grandeur, sont devenus des « génies » ——— : ils avaient tous ce sérieux d'artisan habile, qui apprend d'abord à former parfaitement les parties avant d'oser créer un grand tout ; ils s'en donnaient le temps, car ils prenaient plus de plaisir à corriger les petits détails insignifiants qu'à obtenir l'effet d'un ensemble éblouissant. » (Humain, trop humain, I, 163). Le besoin d'expliquer et de minimiser le miracle du génie est ici, là où, dans la pensée de Nietzsche, il s'agit du miracle wagnérien, tout aussi fort que plus tard, dans sa dernière période intellectuelle, le

besoin de dénoncer le génie – cette fois son propre génie – et de le glorifier au plus haut point. Ici, même toute véritable grandeur lui apparaît comme une fatalité, car elle cherche à « étouffer bien des forces et des germes plus faibles », alors qu'il est juste et souhaitable que vivent non seulement les grandeurs individuelles, mais aussi les «« Les natures plus faibles et plus délicates bénéficient aussi d'air et de lumière » (Humain, trop humain I, 158). « Le préjugé en faveur de la grandeur : on surestime manifestement tout ce qui est grand et visible… Les natures extrêmes attirent beaucoup trop l'attention ; mais une culture bien inférieure est également nécessaire pour être captivé par elles. » (Humain, trop humain I, 260).

Il ne trouve pas les mots pour condamner l'arrogance de ceux qui souhaitent se soustraire à la société : « C'est une illusion de croire que l'on a une longueur d'avance et que l'humanité entière suit notre voie. Il ne faut pas céder si facilement à un isolement arrogant. » (Humain, trop humain, I, 375). Car cette illusion repose principalement sur une vaine illusion quant aux motivations de nos actions et de nos omissions ; le véritable penseur sait qu'une telle insistance sur les différences de rang entre les individus est injustifiée et que l'humanité, même dans ses élans les plus nobles et les plus élevés, reste « trop humaine ». Grâce à cette intuition, il est capable de se placer au même niveau que tous les autres et, précisément par là, de s'élever, par la pensée, au-dessus de sa propre nature inadéquate. « Peut-être existe-t-il un avenir où ce courage de la pensée aura tellement grandi que, telle l'arrogance suprême, il se sentira au-dessus des hommes et des choses – où le sage, le plus courageux, se verra lui-même et l'existence les plus inférieurs à lui-même ? » (L'Aurore, 551). Par conséquent, le sage a tendance à examiner les actions humaines pour leur nature trop humaine : « On se trompera rarement en attribuant les actions extrêmes à la vanité, les médiocres à l'habitude et les mesquines à la peur. » (Humain, trop humain, 174). L'importance de la vanité comme motif principal des actions humaines est constamment soulignée et étudiée, tout comme un chapitre spécial lui a été consacré dans le livre de Rée. « Quiconque nie la vanité en lui-même la possède généralement sous une forme si brutale qu'il la ferme instinctivement pour ne pas avoir à se mépriser. » (Humain, trop humain, II, 38). « Que l'esprit humain serait pauvre sans la vanité ! » (Humain, trop humain, I, 79). La vanité, « chose humaine en soi. » (Humain, trop humain, II, 46). « Le pire des fléaux ne pourrait pas nuire autant à l'humanité que si la vanité disparaissait un jour. » (Le Vagabond et son Ombre, 285). Car même ce que nous avons pris l'habitude de considérer comme un sentiment de force et une conscience de puissance, de valeur intérieure suprême, n'est en réalité qu'une expression de vanité, du désir de se distinguer. L'homme aspire à être considéré au-delà de ce qu'il mérite, en raison de sa force. « Il remarque très tôt que ce n'est pas ce qu'il est , mais ce qu'on considère de lui qui le soutient ou le renverse : c'est l'origine de la vanité . » (Le Vagabond et son Ombre, 181. « La vanité comme grande utilité ») – où Nietzsche confronte les puissants .L'assimile à l'homme vaniteux, rusé et astucieux qui dissimule sa timidité et son infériorité sous couvert de prestige. Ces remarques pertinentes contrastent fortement avec sa vision ultérieure de la nature des esclaves et des maîtres, ainsi que des communautés primitives. (Voir aussi l'aphorisme « La vanité comme instinct secondaire de la condition asociale » dans Le Vagabond et son Ombre,

tome 31.) La vanité diminue à mesure que l'être humain de rang supérieur prend conscience de l'égalité, ou du moins de la similitude, des motivations humaines et se reconnaît dans la nature « trop humaine » de ses pulsions, ce qui l'assimile à tous les autres.

La seule différence véritablement valable entre les individus réside exclusivement dans la nature et le degré de leurs capacités intellectuelles ; ennoblir les autres ne signifie donc rien d'autre que leur inculquer une certaine perspicacité . Même ce qui est qualifié de mal d'un point de vue moral s'avère généralement être causé par l'atrophie et la brutalisation intellectuelles. « De nombreuses actions sont qualifiées de mauvaises et ne sont stupides que parce que le niveau d'intelligence qui les a choisies était très bas. » (Humain, trop humain I 107). L'incapacité à évaluer correctement le mal ou la douleur que l'on inflige à autrui fait apparaître le soi-disant criminel, celui dont le développement intellectuel est retardé, comme particulièrement cruel et sans cœur. « Qu'un individu mène le combat pour la vie de telle manière qu'on le qualifie de bon ou de telle manière qu'on le qualifie de mauvais , cela dépend de la mesure et de la qualité de son intellect. » (Humain, trop humain I 104). « Les gens cruels d'aujourd'hui doivent être considérés par nous comme des stades de cultures antérieures … Ce sont des gens arriérés dont le cerveau, en raison de toutes sortes d'accidents héréditaires, n'a pas été développé aussi délicatement et de manière aussi diversifiée. » (Humain, Trop Humain I 43). Ce sont les gens du déclin. Mais plus une personne est avancée, plus s'affine, s'adoucit, voire s'amenuise, la force instinctive brute des passions primitives, d'où naissent encore les actions des arriérés. — « Les bonnes actions sont un mal sublimé ; les mauvaises actions sont un bien abrutissant, abruti… Les degrés de jugement déterminent où l'on se laisse entraîner… En effet, en un certain sens, même maintenant, toutes les actions sont stupides, car le plus haut degré de l'intelligence humaine… sera certainement dépassé : et alors… la première tentative sera faite pour déterminer si l'humanité peut se transformer d'une humanité morale en une humanité sage . » (Humain, Trop Humain I 107). Sa caractéristique principale, cependant, sera que chez les gens, « l'instinct de violence s'affaiblit », « la justice en tous lieux s'accroît » et que « la violence et l'esclavage » cessent. (Humain, trop humain, I, 452). Il faut envier ceux qui, par des générations d'accoutumance, ont hérité d'un tempérament doux, compatissant et aimant :Descendre de bons ancêtres constitue la véritable noblesse héréditaire ; une seule rupture dans cette chaîne, un seul événement maléfique, abolit ainsi la noblesse héréditaire. Il faudrait demander à quiconque évoque sa noblesse : n'avez-vous pas eu parmi vos ancêtres des personnes violentes, avides, dissolues, malveillantes ou cruelles ? S'ils peuvent répondre non en toute connaissance de cause, il faut rechercher leur amitié. (Humain, Trop Humain I 456) « La meilleure façon de bien commencer chaque journée est de se demander, au réveil, si l'on peut rendre au moins une personne heureuse ce jour-là. Si cela pouvait remplacer l'habitude religieuse, les gens auraient avantage à ce changement. » Et cette glorification des élans de tendresse et de compassion, au détriment non seulement de la brutalité, mais aussi de la passion enthousiaste de l'ivresse religieuse ou artistique,

culmine dans la belle justification de l'irréligion : « Il n'y a pas assez d'amour et de bonté dans le monde pour nous permettre d'en donner davantage à des êtres imaginaires. » [10] (Humain, trop humain 1129).

Nous verrons plus loin combien la philosophie finale de Nietzsche s'oppose fermement à cette conception de la morale de la compassion et de l'affaiblissement de la vie instinctive. Et comment, pour lui, seul celui qui abrite la plénitude de ses pulsions et instincts passionnés – c'est-à-dire l'homme « mauvais » – sera considéré comme l'être humain le plus élevé. Cependant, pour lui, aucune valeur humaine en dehors de la bonté et de l'altruisme n'est encore concevable, car seules celles-ci représentent le dépassement du passé animal.

Par conséquent, seul le sage devrait être qualifié de bon, non parce qu'il serait d'une nature différente de l'insensé, mais parce que la nature humaine originelle en lui a été spiritualisée et que, par là même, « la sauvagerie de son tempérament a été apaisée » (Humain, trop humain, I, 56). « La détermination totale de la pensée et de la recherche, donc la libre pensée, devenue une qualité de caractère, rend modéré dans l'action : elle affaiblit la concupiscence » (Ibid., 464). « De cette façon, l'excitabilité excessive de l'esprit disparaît progressivement. Il (le sage) finit par cheminer parmi les humains tel un naturaliste parmi les plantes et se perçoit comme un phénomène qui ne fait que stimuler fortement sa pulsion cognitive » (Ibid., 254). Toute grandeur humaine repose sur un raffinement de l'instinct ; l'être humain le plus élevé naît de la dépouillement de l'animal, comme un « n'étant plus un animal », pensant purement négativement ; En tant qu'« être dialectique et rationnel », il est le « suranimal » (Humain, trop humain I 40), chez qui peut progressivement se développer « une nouvelle habitude, celle de comprendre, de ne pas aimer, de ne pas haïr et de surveiller » (Ibid. 107).

Cependant, un « surhomme », en tant qu'être doté de qualités p o s i t i v e s , nouvelles et supérieures, était considéré par Nietzsche à l'époque comme la quintessence du fantasme, et son invention comme la preuve la plus convaincante de la vanité humaine. « Il faudrait plus de créatures spirituelles que d'humains, simplement pour savourer pleinement l'humour inhérent au fait que l'homme se considère comme le but de toute existence mondiale, et que l'humanité se contente sérieusement de la perspective d'une mission mondiale » (Le Vagabond et son Ombre, 14). Autrefois, on cherchait à atteindre le sens de la gloire de l'homme en invoquant ses o r i g i n e s divines : c'est désormais une voie interdite, car à sa porte se tient le singe, avec d'autres créatures hideuses, découvrant ses dents avec compréhension, comme pour dire : plus loin dans cette direction ! Alors maintenant, on tente la voie opposée : le chemin que p r e n d l'humanité est censé servir de preuve de sa gloire… Ah, même cela n'est rien !… Aussi élevé que soit le développement de l'humanité – et peut-être finira-t-elle même plus bas qu'au début ! – il n'y a pas de transition pour elle vers un ordre supérieur, pas plus que la fourmi et le perce-oreille, au terme de leur « orbite terrestre », ne s'élèvent vers la parenté avec Dieu et l'éternité. Le devenir entraîne l'ayant-été derrière lui : pourquoi y aurait-il une exception à ce spectacle éternel ! À bas ces sentimentalités ! (Morgenröthe 49). Si quelqu'un était

capable de connaître pleinement la vie, il devrait « désespérer de la valeur de la vie ; S'il parvenait à saisir la conscience collective de l'humanité en lui-même et à la ressentir, il s'effondrerait avec une malédiction contre l'existence - car l'humanité dans son ensemble n'a p a sLes objectifs, par conséquent, l'homme… ne peut y trouver réconfort et soutien, mais plutôt désespoir » (Humain, trop humain I 33). Par conséquent, « le premier principe de la vie nouvelle » est : « il faut organiser sa vie vers le plus certain, le plus prouvable : non plus, comme auparavant, vers les horizons les plus lointains, les plus indéterminés, les plus obscurs » (Le Vagabond et son Ombre 310). Il faut redevenir « un bon voisin pour ceux qui nous sont les plus chers » (Le Vagabond et son Ombre 16) et, au lieu de se complaire dans l'« intempestif » du passé et du futur les plus lointains, incarner les plus hautes idées cognitives de son époque. Car il appartient désormais à l'humanité, au lieu de tous ces objectifs fantastiques, de se fixer « la connaissance de la vérité comme seul but formidable » (Morgenröthe 45). « Vers la lumière – ton mouvement final ; un cri de reconnaissance – ton dernier son » (Humain, trop humain I 292). Il est possible qu'un intellectualisme aussi effréné compromette leur bonheur et leur viabilité, qu'il soit ainsi, en un certain sens, un « symptôme de décadence » – mais ici, le concept de décadence coïncide avec celui de la plus noble grandeur : « Peut-être même l'humanité périra-t-elle de cette passion pour la reconnaissance !… L'amour et la mort ne sont-ils pas frères ?… Nous préférerions tous voir la chute de l'humanité plutôt que le déclin de la reconnaissance ! » (Morgenröthe 429). Une telle « tragédie de la connaissance » (Morgenröthe 45) serait justifiée, car pour elle aucun sacrifice n'est trop grand : « Fiat veritas, pereatvita ! » Cette phrase résumait l'idéal de connaissance de Nietzsche à cette époque – la même phrase contre laquelle il s'était opposé avec la plus grande amertume peu de temps auparavant, et qu'il combattrait à nouveau avec la même ardeur quelques années plus tard, si bien que son i n v e r s i o n peut être considérée comme la quintessence. de ses enseignements originels et ultérieurs. La v o l o n t é d e v i v r e à tout prix, même au prix de la connaissance de la vie, telle est la « nouvelle doctrine » que Nietzsche opposera plus tard à cette lassitude de la vie dont la perspicacité culmine dans l'inutilité de toute création : « Dans la maturité de la vie et de la compréhension, l'homme est envahi par le sentiment que son père a eu tort de l'engendrer » (Humain, trop humain, I, 386) ; car « toute croyance en la valeur et la dignité de la vie repose sur une pensée impure » (ibid., 33).

Si l'on suit la pensée de Nietzsche dans ce groupe d'œuvres, on perçoit clairement la contrainte intérieure qui l'a poussé à des conclusions toujours plus pointues, et le degré de dépassement de soi avec lequel il y est parvenu à chaque fois. Mais précisément en raison du c o n t r a s t e entre cette orientation de la connaissance et son besoin et désir les plus profonds, la connaissance de la vérité est devenue pour lui un i d é a l ; elle a acquis pour lui la signification d'une puissance supérieure, distincte de lui-même et absolument supérieure à lui. La contrainte à laquelle il s'est ainsi soumis lui a permis d'adopter une attitude enthousiaste, presque r e l i g i e u s e , à son égard et lui a rendu possible cette « d i v i s i o n d e s o i motivée par la religion » dont Nietzsche avait besoin – cette division de soi par laquelle le connaisseur peut contempler son propre être, ses impulsions et ses pulsions, comme s'il s'agissait d'un être s e c o n d . En se s a c r i f i a n t ainsi, pour

ainsi dire, à la vérité comme force idéale , il obtint une décharge émotionnelle de nature religieuse, laquelle engendra inévitablement en lui une ferveur bien plus intense que celle qu'aurait pu susciter une satisfaction chaleureuse et sans lutte de ses désirs et inclinations intérieures. Ainsi, paradoxalement, toute sa lutte contre l'ivresse , toute sa glorification de l'apathie, n'apparaissent, à cette époque, que comme une tentative de s'enivrer par cette auto-violence.

Il entreprit donc sa transformation de la manière la plus extrême ; on pourrait même dire que l'énergie avec laquelle il s'exprimait haut et fort, sans réserve, par un « Oui ! » à la nouvelle façon de penser ne représentait que l'acte violent d'un « Non ! » par lequel il s'efforçait de subjuguer sa propre nature et ses besoins les plus profonds. Cette « froideur et ce calme impartiaux du connaisseur », son idéal à cette époque intellectuelle, incarnaient pour lui une sorte de sublime torture personnelle, et il ne la supporta qu'en concevant résolument la souffrance de sa vie intérieure comme une maladie, comme l'une de ces « maladies où les compresses de glace sont nécessaires » (Humain, trop humain, I, 38) – et sont également bénéfiques, car « un froid intense est aussi stimulant qu'une chaleur intense ».

n'est nulle part

C'est pourquoi son adhésion à la pensée de Rée plus manifeste que dans sa première œuvre, « Humain, trop humain », à une époque où il souffrait le plus de sa séparation d'avec Wagner et sa métaphysique. Aussi, dans son intellectualisme exacerbé, il se laissait souvent guider par le caractère personnel de Rée. Sur cette base, il forgea une image idéale très précise qui lui servit de fil conducteur : la supériorité du penseur sur l'homme, le mépris de toute appréciation émanant de la vie émotionnelle, le dévouement inconditionnel et sans réserve à la recherche scientifique apparurent à lui comme un type nouveau et supérieur d'homme connaissant et conférèrent à sa philosophie son caractère distinctif.

Dans son besoin d'imaginer les idées purement scientifiques qu'il tirait du positivisme incarnées sous une forme humaine, il s'est empêtré dans l'image d'une personnalité unique, très spécifique, totalement opposée à lui-même, et s'est tourmenté en essayant d'en affiner encore davantage les traits. Le fait qu'il ait eu besoin à plusieurs reprises de souffrances volontaires pour développer son abnégation et son élévation spirituelle explique ici aussi l'apparente contradiction qui le voyait, pour arracher son indépendance à l'emprise de Wagner et de la métaphysique, se placer à nouveau sous un charme étranger, cherchant à s'abandonner lui-même. Car ni la nature du mouvement philosophique ni celle de ses relations personnelles n'en fournissaient la moindre explication ; les raisons restaient purement intérieures. Elles seules le poussaient à établir un lien étroit avec autrui et ses pensées ; elles le poussaient, pour ainsi dire, à penser et à créer à partir d'un « esprit collectif » (Humain, trop humain, I, 180). C'est dans cet esprit qu'en envoyant son « Humain, trop humain », il pouvait écrire à son ami : « C'est à toi, c'est un don pour les autres ! » et d'ajouter aussitôt : « Tous mes amis sont désormais unanimes sur le fait que mon livre a été écrit et réalisé par vous : c'est pourquoi je vous félicite pour cette nouvelle paternité ! Vive le Réalisme ! »

Une complémentarité singulière se dessina entre les deux amis, totalement opposée à celle qui avait jadis existé entre Nietzsche et Wagner. Pour Wagner, génie artistique, Nietzsche devait être le penseur et le connaisseur, le médiateur scientifique de la nouvelle culture artistique. Désormais, cependant, Rée représentait le théoéticien, et Nietzsche le complétait en tirant les conséquences pratiques des théories et en cherchant à déterminer leur signification profonde pour la culture et la vie. À ce stade, sur la question de la valeur, les différences intellectuelles des deux amis divergèrent. Ainsi, l'un s'arrêta là où l'autre commença. Rée, penseur d'une partialité flagrante, ne fut pas influencé par ces questions ; il était totalement dépourvu de la richesse intellectuelle artistique, philosophique et religieuse de Nietzsche ; au contraire, il était le plus perspicace des deux. Avec étonnement et intérêt, il observait ses fils de pensée, finement tissés, se transformer sous les mains magiques de Nietzsche en vrilles vibrantes et fraîchement écloses. Il est caractéristique des œuvres de Nietzsche que même leurs erreurs et fautes conservent une richesse d'inspiration qui renforce leur portée générale, même lorsqu'elles diminuent leur valeur scientifique. En revanche, les écrits de Rée sont caractérisés par le fait qu'ils comportent plus de lacunes que d'erreurs ; cela s'exprime peut-être le plus clairement dans la phrase finale de la courte préface de « L'Origine des sentiments moraux » : « Il y a des lacunes dans cet ouvrage, mais mieux vaut des lacunes que des solutions provisoires ! » La brillante polyvalence de Nietzsche, en revanche, ouvre de nouvelles perspectives précisément dans des domaines où la logique manque de clé, où elle est contrainte de laisser des lacunes à la connaissance.

Si Nietzsche se caractérisait par la fusion passionnée de sa pensée avec toute sa vie intérieure, un trait fondamental de la nature intellectuelle de Rée résidait dans la séparation radicale et extrême de la pensée et du sentiment. Le génie de Nietzsche naissait du feu vital qui animait ses pensées, leur permettant de rayonner d'une lumière si glorieuse que la seule compréhension logique ne pouvait les atteindre ; la force intellectuelle de Rée reposait sur la froide imperméabilité de la logique à la psychologie, sur la finesse et la rigueur de sa pensée scientifique. Son danger résidait dans l'unilatéralité et l'isolement de cette pensée, dans l'absence de ce discernement profond et subtil qui exige plus de compréhension que de raison ; le danger de Nietzsche résidait précisément dans son immense sensibilité et dans la dépendance de ses intuitions intellectuelles à tous les frémissements et excitations de son esprit. Même lorsque sa façon de penser semblait momentanément se heurter à des désirs secrets et à des impulsions sincères, il tirait néanmoins sa plus grande puissance cognitive de la lutte acharnée contre ces désirs et ces impulsions. La mentalité de Rée, en revanche, semblait exclure toute implication de la vie émotionnelle dans les questions de connaissance, même lorsque le résultat cognitif correspondait à sa sensibilité individuelle. Car le penseur en lui considérait l'être humain en lui avec une attitude supérieure et étrangère, sapant ainsi, en quelque sorte, une partie de son énergie et, avec elle, son égoïsme. À la place, il n'y avait chez lui qu'une profonde, pure et infinie bonté d'être, dont les expressions formaient un contraste intéressant et émouvant avec la froide sobriété et la dureté de sa pensée. Nietzsche, en revanche, possédait cet amour-propre exaltant qui

s'enveloppe si étroitement de ses idéaux cognitifs qu'il se confond presque avec eux et affronte le monde avec l'enthousiasme d'un apôtre et d'un prosélyte.

Ainsi, derrière toute cette concordance théorique entre les amis se cachait, sous le voile de la pensée, une différence de sentiment encore plus profonde. Ce qui était l'expression naturelle de l'individualité intellectuelle de l'un était, pour l'autre, l'exact opposé de la sienne ; mais précisément pour cette raison, le même idéal pour tous deux. Nietzsche valorisait et survalorisait chez Rée ce qui lui était le plus difficile, car pour lui, le sens profond de sa transformation résidait précisément dans cette maîtrise de soi : « Mon cher ami et perfectionneur ! » l'appelle-t-il dans une lettre, « comment pourrais-je supporter cela sans voir ma propre nature de temps à autre, pour ainsi dire, dans un métal purifié et une forme exaltée – moi qui suis moi-même un fragment… et qui, par de rares et rares moments de bonheur, contemple le monde meilleur où errent des natures entières et complètes ! »

Mais ce dévouement désintéressé n'est que le chemin par lequel il lutte pour se réinventer, au sein d'une nouvelle vision du monde ; ce n'est que l'état de souffrance dans lequel il transforme et développe la semence spirituelle étrangère absorbée en son propre esprit vital et originel. Comme toujours, ce sont les douleurs de l'enfantement qui accompagnent sa nouvelle création et garantissent qu'il y vivra et s'y renouvellera de tout son être et de toutes ses forces.

L'histoire de la manière dont Nietzsche évolue à travers cette transformation et la quitte est essentiellement celle de ses expériences intérieures, de ses luttes spirituelles. Dans les œuvres appartenant à ce groupe – de son premier-né et enfant de chagrin, « Humain, trop humain », à l'atmosphère profondément émouvante et joyeuse du « Gai Savoir », qui, d'une certaine manière, appartient déjà à la période intellectuelle suivante – cette évolution se dévoile sous nos yeux. Dans chacune d'elles, à travers une série d'aphorismes, il a cherché à établir « l'image et l'idéal de l'esprit libre », l'esprit libre dans ses pensées, dans tous les domaines du savoir et de la vie, et plus encore dans la plénitude de ses expériences intellectuelles elles-mêmes. L'atmosphère fondamentale qui a émergé de chacun de ces livres s'exprime dans chaque cas comme sa véritable caractéristique, dès le titre. Les titres de Nietzsche ne sont jamais aléatoires, indifférents ou tirés d'un matériau abstrait ; ils sont entièrement des images de processus intérieurs, entièrement des symboles. Ainsi, à la fin des années 1870, il résuma en quelques mots le contenu essentiel de son existence solitaire de penseur lorsqu'il écrivit sur la page de titre de son deuxième ouvrage : « Le Vagabond et son Ombre » (Chemnitz 1880, Ernst Schmeitzner). De l'ardeur de ses premiers combats passionnés, il est revenu à la solitude de son esprit ; le guerrier est devenu un vagabond qui, au lieu d'attaquer avec hostilité son foyer spirituel abandonné, explore désormais la terre de son exil volontaire, cherchant si le sol pierreux pourrait être cultivable, s'il pourrait, lui aussi, posséder quelque part son propre sol fertile. Le conflit bruyant avec son adversaire s'est dissous dans le silence d'un dialogue avec lui-même : l'homme solitaire écoute ses propres pensées comme une conversation polyphonique, vivant en leur compagnie comme sous leur ombre qui l'accompagne partout. Elles lui apparaissent encore sombres, monotones et fantomatiques, s'élevant

aussi haut et menaçantes que seules les ombres peuvent le faire au coucher du soleil. Mais plus pour longtemps, car sa proximité les dépouille peu à peu de toute ombre : ce qui était pensée et théorie incolore acquiert son et vision, forme et vie. C'est, après tout, le processus intérieur de son appropriation et de sa transformation du nouveau et de l'inconnu : il lui insuffle la vie, il l'aide à atteindre sa pleine vitalité. On pourrait dire : Nietzsche sélectionne les ombres les plus sombres de la pensée pour les nourrir de son propre sang, pour les voir, même au prix de blessures et de pertes, finalement transformées en son propre moi vivant, en son double moi.

À mesure que les pensées qui l'entourent absorbent toute la richesse de son être, qu'elles s'imprègnent lentement de toute sa merveilleuse puissance et de sa ferveur, son humeur s'élève et se réconforte. On le sent : Nietzsche avance pas à pas vers lui-même, commence à se sentir chez lui dans sa nouvelle « peau », commence à vivre pleinement son individualité ; il est comme un vagabond qui rentre enfin chez lui après un dur labeur. Il ne désire plus atteindre le même but intellectuel que son camarade Paul Rée ; il aspire au sien : on peut même l'entendre dans ses lettres où il admire encore le théoricien : « Je suis de plus en plus étonné de voir à quel point votre exposé est bien doté sur le plan logique. Oui, je ne peux pas faire une chose pareille ; tout au plus, juste un petit soupir ou une chanson – mais vous pouvez prouver que cela procure un bien-être mental, et c'est cent fois plus important. »

Dans ces « chants et soupirs », son propre génie s'était imposé à sa conscience, comme le don des lamentations et des hymnes de victoire les plus glorieux qui aient jamais accompagné une bataille d'idées, comme le don créateur de transformer les pensées les plus sobres et les plus laides en musique intérieure. Car le musicien en lui ne vivait plus sa propre vie à ses propres dépens ; il se fondait, une seule note, dans la nouvelle et grandiose mélodie de l'ensemble.

Et c'est précisément ce qui confère à ses œuvres et à ses pensées une signification toute particulière à cette époque : la nouvelle unité acquise par son être, toutes ses impulsions et tous ses talents étant progressivement soumis à l'unique grand objectif de la connaissance. Nietzsche, l'artiste, le poète, le musicien, d'abord violemment réprimé et réprimé, commence à faire entendre sa voix à nouveau, mais soumise au penseur qui est en lui et à ses objectifs ; cela lui permet de « chanter et soupirer » sur ses nouvelles vérités, d'une manière qui l'élève au rang de styliste majeur du présent.[11] Examiner son style à la recherche de causes et de conditions, c'est donc plus que simplement examiner la forme d'expression de ses pensées : c'est écouter l'être le plus profond de Nietzsche. Car le style de ces œuvres est né du gaspillage, avec abnégation et enthousiasme, de grands talents artistiques au profit d'une connaissance rigoureuse – par la volonté de n'exprimer que cette connaissance rigoureuse et rien que cela, non pas dans une généralité abstraite, mais dans les nuances les plus individualisées – telle qu'elle se reflète dans tous les mouvements d'une âme émue et bouleversée. Nietzsche avait déjà compris comment donner une forme parfaite à l'intériorité et à la plénitude les plus vives dans les œuvres de sa première période intellectuelle – mais ce n'est qu'alors qu'il apprit à les

combiner avec la netteté et la froideur d'une pensée réfléchie : tel un anneau d'or, celui-ci enferme la plénitude de vie dans chacun de ses aphorismes et, précisément par là, leur confère leur magie particulière. Nietzsche a ainsi créé, en un sens, un nouveau style philosophique, qui jusque-là n'avait connu que le ton du scientifique ou le discours poétique de l'enthousiaste : il a créé le style caractéristique , qui exprime la pensée non seulement en tant que telle, mais avec toute la richesse émotionnelle de sa résonance spirituelle, avec toutes les connexions émotionnelles subtiles et secrètes qu'un mot, une pensée, éveille. Grâce à cette singularité, Nietzsche non seulement maîtrise le langage, mais transcende simultanément les limites de l'insuffisance linguistique en permettant à ce qui autrement demeure muet dans les mots de résonner à travers l'humeur.

Mais dans aucun autre esprit, la simple pensée ne pouvait devenir une expérience aussi complète que chez Nietzsche, car aucune autre vie n'était aussi profondément absorbée par la création par la pensée, avec toute sa personne intérieure. Ses pensées ne se séparaient pas, comme c'est généralement le cas, de la vie réelle et de ses événements : elles constituaient plutôt l'unique et véritable événement de la vie de cet homme solitaire . Et comparée à cela, même l'expression la plus vitale qu'il leur trouvait semblait pâle et sans vie : « Ah, qu'êtes-vous, vous mes pensées écrites et peintes ! » se lamente-t-il dans le magnifique aphorisme final de « Par-delà le bien et le mal » (296). Il n'y a pas si longtemps, tu étais si coloré, jeune et malicieux, plein d'épines et d'épices secrètes, que tu me faisais éternuer et rire – et maintenant ?… Qu'écrivons-nous et peignons-nous, nous mandarins aux pinceaux chinois, nous immortalisateurs de ce qui peut être écrit , que sommes-nous capables de peindre seuls ? Hélas, toujours seulement ce qui est sur le point de se faner et de commencer à perdre son odeur ! Hélas, toujours seulement des orages s'éloignant et épuisés, et des sentiments jaunes et tardifs ! Ah, toujours seulement des oiseaux, qui se sont envolés fatigués et se sont envolés, et qui maintenant se laissent prendre par la main – par la nôtre ! – Et ce n'est que ton après-midi , toi mes pensées écrites et peintes, pour lesquelles seules j'ai des couleurs, beaucoup de couleurs peut-être, beaucoup de tendresses colorées et cinquante jaunes, bruns, verts et rouges : – mais personne ne peut deviner à quoi vous ressembliez le matin, vous, étincelles soudaines et merveilles de ma solitude, vous mes vieilles et bien-aimées… mauvaises pensées !

Il est essentiel d'imaginer Nietzsche dans ses pérégrinations silencieuses et solitaires, emportant avec lui quelques aphorismes, fruit d'un long et silencieux divertissement personnel – ni penché sur son bureau, ni avec un stylo à la main :

> « Je n'écris pas seulement avec ma main :
> mon pied veut toujours être avec l'écrivain. »

Il chante dans Le Gai Savoir (Plaisanterie, Liste et Vengeance 52). Montagnes et mer l'entourent dans ses transformations mentales, offrant un arrière-plan saisissant à la figure de cet homme solitaire. Dans le port de Gênes, il rêva, vit un monde nouveau se lever à l'horizon voilé par l'aube, et trouva les paroles de son Zarathoustra (II 5) : « — — de l'abondance il est beau de contempler les mers lointaines. » Mais dans les montagnes de

l'Engadine, il se reconnut comme un reflet du froid et du chaud, du mélange desquels toutes ses luttes et ses transformations étaient nées. « Dans bien des régions naturelles, nous nous retrouvons avec une agréable horreur ; c'est la plus belle dualité », dit-il à ce sujet (Le Vagabond et son Ombre 338), « ... dans tout le caractère de ce plateau, qui a côtoyé sans crainte les terreurs des neiges éternelles, ici, où l'Italie et la Finlande ont uni leurs forces et semble abriter toutes les teintes argentées de la nature : de ce lieu avec ses « petits lacs isolés », d'où « la solitude elle-même semblait le regarder avec ses yeux », il dit aussi dans une lettre : « Sa nature est apparentée à la mienne ; nous ne nous émerveillons pas l'un de l'autre, mais nous sommes en termes familiers l'un avec l'autre. »

D'un point de vue extérieur, ses maux de tête et ses problèmes oculaires l'avaient contraint à travailler de manière purement aphoristique, mais cela correspondait aussi de plus en plus à sa particularité intellectuelle de ne pas voir ses pensées devant lui dans une chaîne continue, comme on les fixe sur le papier lorsqu'on travaille systématiquement, mais de les écouter comme dans une conversation entre deux personnes, un dialogue qui est sans cesse interrompu et repris, à partir de détails – et qui devenait audible à ses « oreilles pour l'inouï » (Ainsi parlait Zarathoustra I 25), comme la parole parlée.

« Je ne peux pas écrire, même si j'en aurais bien envie », écrivait-il sur une carte postale (janvier 1881, Italie). « Ah, mes yeux ! Je ne sais plus quoi en faire ; ils m'éloignent littéralement de la science – et que me reste-t-il d'autre ? Eh bien, mes oreilles ! On pourrait dire. » Mais il prenait cette écoute et cette écoute indiscrètes très au sérieux, et il n'y a pas une seule phrase de ses livres à laquelle ne s'applique ce qu'il a écrit dans une de ses lettres : « Je m'occupe toujours de questions linguistiques très subtiles ; la décision finale concernant le texte impose l'"écoute" la plus scrupuleuse du mot et de la phrase. Les sculpteurs appellent cette œuvre finale : ad unguem. »

Lorsque Nietzsche acheva sa troisième œuvre positiviste, « L' Aurore » (Chemnitz 1881, Ernst Schmeitzner), en 1881, le processus d'enrichissement et d'individualisation des théories qu'il avait assimilées était déjà pleinement achevé. Cette œuvre, et à un degré tout aussi élevé celle qui la suivit, me semblent donc les plus significatives et les plus substantielles de sa période intellectuelle intermédiaire. Car il y parvint à surmonter pratiquement l'intellectualisme excessif auquel il s'était si volontiers soumis, se torturant volontairement, dans « Humain, trop humain » ; il réussit à le compléter intérieurement et individuellement et à l'approfondir humainement, sans pour autant ébranler les fondements scientifiques sur lesquels il s'était appuyé, sans relâcher la rigueur de la méthode cognitive avec laquelle il abordait ses problèmes. La nature même de Nietzsche l'avait aidé à réfuter l'unilatéralité et la dureté de sa philosophie pratique et à créer un type de connaisseur plus vivant à partir des luttes intellectuelles de ses dernières années. Car la subordination de la vie affective à la pensée s'était accomplie chez Nietzsche, comme nous l'avons vu, grâce à une dévotion intérieure si profonde à l'idéal de vérité que c'est précisément par là que l' importance de la vie affective pour la pensée lui est apparue clairement . Insensiblement, l'accent s'est déplacé du processus purement intellectuel vers la puissance du sentiment, capable de se mettre au service des vérités les plus sobres et les plus laides, simplement parce qu'elles sont des vérités .

Ainsi, au lieu de la puissance de la raison, c'est la puissance de l'âme qui commence à déterminer le rang du penseur en tant qu'être humain. Et l'on comprend aisément comment, le long de ce chemin, Nietzsche a dû progressivement comprendre la valeur d'une toute nouvelle façon de penser : une philosophie totalement opposée à tout ce qui est intellectuel.

Aucun autre de ses livres ne démontre aussi clairement que « L'Aurore » les transitions et les connexions subtiles de pensée qui mènent de sa période intellectuelle positiviste à la philosophie mystique de la volonté qui lui succède. Le passage de l'ancien au nouveau constitue, comme dans « Humain, trop humain », l'attrait et la valeur suprêmes de ce livre. Mais d'une manière totalement opposée à celle où nous sommes confrontés théoriquement au fait accompli d'un changement d'état d'esprit, dans lequel l'émotion douloureuse ne cherche que progressivement à trouver son chemin. Ici, en revanche, toute possibilité de changement de théorie est encore rejetée avec véhémence, considérée comme une « tentation de l'homme de science », tandis que l'âme, déjà avide et tâtonnante, tend continuellement ses antennes vers l'interdit, malgré les dénégations de l'intellect. Ainsi, c'est à travers de douces hésitations, des éclats isolés d'une vie intérieure profondément agitée, que nous pressentons l'avenir avec une prémonition, car dans cet état d'esprit, ils possèdent une naïveté et une immédiateté involontaires qui font totalement défaut à Nietzsche. Ici, il se trahit continuellement sans s'en douter, en examinant et en réprouvant la cause de chaque « tentation » ; il expose les aspects secrets et cachés de sa vie intérieure, de sorte que nous croyons voir son passé et son futur échanger des confessions d'espoir et de désir secrets, derrière la philosophie apparemment intacte de la raison. En rébellion contre cet espoir et ce désir secrets, il s'interpelle dans cet aphorisme : « Ne fais pas de la passion un argument pour la vérité ! » (Morgenröthe 543) : « Oh, vous... nobles enthousiastes, je vous connais !... Vous poussez la haine jusqu'à la critique, à la science, à la raison !... Des images colorées là où il faut des raisons rationnelles ! La ferveur et la puissance de l'expression !... Vous savez éclairer et obscurcir, et obscurcir par la lumière !... Comme vous avez soif de trouver des gens dans cet état — celui du vice de l'intellect — et d'allumer vos flammes sur leur feu !... » Ce n'est que dans la dernière philosophie de Nietzsche que l'on comprend pleinement à quel point c'est à lui-même qu'il adresse cet avertissement : « Rien ne serait plus mal que de vouloir attendre et de voir ce que la science établira un jour enfin sur les premières et dernières choses... L'envie de ne vouloir que des certitudes dans ce domaine est un réflexe religieux, rien de mieux... » (Le Vagabond et son Ombre 16).

Mais au milieu de ses nombreuses rébellions contre lui-même, une lassitude occasionnelle surgit face à la stricte maîtrise de soi de la connaissance intellectuelle et à « la tyrannie du vrai » : « Je ne vois pas pourquoi on désire la seule règle et la toute-puissance de la vérité ;… elle doit pouvoir s'en remettre dans le mensonge de temps à autre , sinon elle devient ennuyeuse » (Morgenröthe 507). Et il interpelle même avec nostalgie les artistes qu'il vilipende : « Oh, si seulement les poètes redevenaient ce qu'ils étaient autrefois : des voyants qui nous révèlent quelque chose du possible ! Si

seulement ils nous laissaient entrevoir quelque chose des vertus futures ! Ou des vertus qui n'existeront jamais sur terre, bien qu'elles puissent exister quelque part dans le monde – des constellations aux lueurs pourpres et des Voies Lactées de Beauté ! Où êtes-vous, astronomes de l'idéal ? » (Morgenröthe 551).

Ainsi, dans « L'Aurore », nous voyons non seulement comment il lutte contre les désirs qui naissent secrètement en lui, mais aussi comment il s'y abandonne déjà, dans son aspiration dévorante à la nouveauté, dans la prémonition d'un objectif de connaissance qui se profile à l'horizon. Les deux sont étroitement liés, car la ferveur la plus intense que Nietzsche voue à un idéal de connaissance indique toujours le déclin déjà amorcé de ce même idéal, auquel il ne s'était soumis qu'avec réticence au moment de sa conviction la plus inébranlable de sa vérité et de sa nécessité. C'est le « sentier solaire de l'idée », comme il le décrit lui-même d'après sa propre expérience : « Quand une idée commence à poindre à l'horizon, la température de l'âme est généralement très froide. Ce n'est que progressivement que l'idée développe sa chaleur, et celle-ci est à son comble… lorsque la foi en l'idée s'affaiblit déjà. » (Le Vagabond et son Ombre 207.) Mais il se caractérise lui-même dans le même ouvrage (331) par ces mots : « Ces gens qui commencent lentement et trouvent difficile de se familiariser avec un sujet ont parfois plus tard la qualité d'une accélération constante, de sorte qu'à la fin personne ne sait où le courant peut les porter. »

La puissance de sa vie intérieure, lentement et pourtant d'autant plus fatalement et irrésistiblement enflammée – cette abondance débordante – l'a finalement éloigné du positivisme et l'a conduit vers de nouveaux horizons de pensée. Déjà, en complet contraste avec le « manque d'affect » autrefois glorifié, il voit son idéal dans le connaisseur comme « la personne d'un sentiment sublime, l'incarnation d'une humeur unique et puissante » ; pour lui, « l'état ordinaire » devrait être « précisément ce qui jusqu'à présent a pénétré nos âmes çà et là comme une exception, perçue avec horreur : un mouvement perpétuel entre le haut et le bas, et le sentiment de haut et de bas, une constante comme monter des escaliers et en même temps se reposer comme sur des nuages. » (Le Gai Savoir, 288.) Devant un tel « connaisseur », ce qui semblait autrefois un danger se présente désormais comme un leurre : « Perdre pied ! Flotter ! Se tromper ! Être fou ! » (Le Gai Savoir 46.) Et dans « L'Aube » (271), sous le titre « Ambiance festive », il est écrit : « Surtout pour ceux qui aspirent le plus ardemment au pouvoir, il est indescriptiblement agréable de se sentir bouleversé ! De sombrer soudainement et profondément dans un sentiment, comme dans un tourbillon ! De se laisser arracher les rênes des mains et d'assister à un mouvement qui mène on ne sait où ? »

Dans une telle ambiance festive d'abondance et de surplus, lentement puisée et accumulée à partir des intuitions les plus sobres – dans une telle magie de détente et de récupération après une longue journée de travail, Nietzsche glisse vers un monde mystique. Dans un tel dépassement de soi, sa propre victoire triomphe du vainqueur. C'est le « bonheur du contraste » qu'il y recherche, le contraste avec la nature froide, stricte et intellectuelle de la pensée positiviste : une connaissance nouvellement fondée sur les inspirations inspirées du sentiment, de la vie émotionnelle, et soumise à l'impulsion créatrice de la volonté.

Cette « aube » n'est plus une pâle, froide et rétrograde lueur d'illumination : derrière elle se lève déjà un soleil chaud et vivifiant, et tandis qu'il se tient encore dans la pénombre grise du crépuscule, son regard se tourne déjà avec nostalgie vers cette lueur brillante et prometteuse à l'horizon. « Tant d'aubes n'ont pas encore brillé ! » écrit-il sur la page de titre, utilisant les mots du Rig Veda comme devise, sans oser encore croire qu'il était lui-même appelé à allumer une telle lueur dans le ciel de la connaissance. Le livre contient des « Réflexions sur les préjugés moraux », comme l'ajoute le titre, et semble donc vouloir continuer à s'inscrire dans l'esprit destructeur et négationniste des ouvrages précédents. Mais au-dessus de tout cela plane un esprit rêveur et plein d'espoir qui, bien que ne trouvant sa pleine expression qu'ici et là, s'interroge silencieusement sur la manière de transcender tous l e s p r é j u g é s et de parvenir à de nouveaux j u g e m e n t s d e v a l e u r , de devenir le créateur de nouvelles valeurs. « Quand enfin toutes les coutumes et traditions sur lesquelles repose le pouvoir des dieux, des prêtres et des rédempteurs seront détruites, quand la morale au sens ancien du terme aura disparu : alors viendra – oui, qu'arrivera-t-il alors ? » (Morgenröthe 96.)

La chute, la destruction de l'ancien, n'est plus une fin, mais plutôt une perspective, un commencement et un appel à toutes les meilleures forces spirituelles. « Quelque chose de plus arrive – l'essentiel reste à venir ! » promet l'aube, toujours plus brillante et rougeoyante.

Un an après la publication de « Morgenröthe », Nietzsche écrit pour la première fois sur de nouveaux espoirs et projets philosophiques :

— —

> « Eh bien, très cher ami, vous avez toujours un mot gentil prêt pour moi ; cela me fait une grande joie de vous faire plaisir. La terrible existence de renoncement que je dois mener, et qui est aussi dure que n'importe quelle restriction ascétique de la vie, a quelques consolations qui rendent la vie plus précieuse pour moi que la non-existence. De grandes perspectives sur l'horizon spirituel et moral sont ma plus puissante source de vie. Je suis si heureux que notre amitié ait ses racines et ses espoirs précisément sur ce sol. Personne ne peut se réjouir aussi sincèrement de tout ce que vous faites et projetez !
>
> Votre fidèle ami
>
> FN«

Et peu de temps après, à la fin d’une autre lettre, il s’exclame :

« Moi aussi, je suis désormais entourée d'aubes, et non d'aubes imprimées ! Ce que je n'ai jamais cru… me paraît désormais possible, comme l'aube dorée à l'horizon de toute ma vie future… »

Cette humeur, qui, avec la force du désir, évoquait un nouveau monde spirituel lointain à l'horizon pour offrir un substitut à tout ce que le doute et la critique avaient détruit,

résonne le plus clairement dans les derniers mots de « L'Aurore », dans lesquels Nietzsche lui-même cherche à interpréter son école de pensée critique et négationniste comme un guide vers de nouveaux idéaux :

Pourquoi dans cette direction, où tous les soleils de l'humanité se sont couchés jusqu'ici ? Peut-être dira-t-on un jour de nous que nous aussi, en voguant vers l'ouest, nous espérions atteindre une Inde , mais que notre destin était d'échouer face à l'infini ? Ou, mes frères ? Ou… ? (L'aube, fin.)

Lorsque Nietzsche acheva sa « Gaie Science » en 1882, son Inde était déjà une certitude : il croyait avoir débarqué sur les rivages d'un monde étrange, encore sans nom, immense, dont il ne savait rien, si ce n'est qu'il devait se situer au-delà de tout ce que la pensée peut remettre en question et détruire. Une mer immense, apparemment sans rivage, s'étendait entre lui et toute possibilité de critique conceptuelle renouvelée ; au-delà de toute critique, il croyait avoir trouvé un terrain sûr.

La jubilation exubérante de cette certitude résonne dans les vers qu'il a écrits dans l'exemplaire dédicatoire de son « Gai Savoir » :

> « Ami », dit Colomb, «
> ne fais plus confiance aux Génois !
> Il fixe toujours le ciel ; le
> monde lointain l'attire trop !
> Ceux qu'il aime, il aime les attirer
> au loin, dans l'espace et le temps.
> Au-dessus de nous, les étoiles brillent les unes après les autres
> ; autour de nous, l'éternité rugit. »

Mais il se trompait sur la nouveauté et l'extraordinaire de cette terre – c'était l'erreur inverse de Colomb, qui, cherchant l'ancien, trouva le nouveau. Car Nietzsche, sans s'en apercevoir, après avoir fait le tour du monde par l'autre rive, était revenu sur le rivage même de sa terre d'origine, et qu'il croyait avoir quittée à jamais en se détournant de la métaphysique. On reconnaîtra dans toutes les œuvres de sa dernière période intellectuelle à quel point elles se sont nourries de ce vieux terreau, même si leur développement et leur caractère ont été influencés par les expériences des dernières années. L'une des principales valeurs de Nietzsche résidait sans aucun doute dans le fait que, du moins dans certaines limites, elle lui offrait une réelle marge de manœuvre pour toutes ces transitions d'humeur et fluctuations émotionnelles, et le maintenait ainsi un temps. Elle ne l'enchaînait pas, comme l'avait nécessairement fait la métaphysique, mais le guidait simplement dans la bonne direction ; elle ne l'encombrait pas d'un système de connaissances, mais lui offrait essentiellement une nouvelle méthode de connaissance. Son émancipation ne fut donc pas aussi violente et soudaine que sa transformation wagnérienne ; au lieu d'une rupture de chaînes, ce fut une fuite progressive et une perte : « Toutes mes errances et mes randonnées : ce n'était qu'une nécessité et un remède aux maladroits : ma seule volonté désire voler ! » (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 19). « J'ai appris à marcher : depuis, je me suis laissé courir ! » (I, 54). Mais elle s'opéra assurément

de manière aussi inexorable et irrévocable que la précédente. Car Nietzsche dut, à un moment donné, transcender l'approche purement empiriste de ses problèmes, au-delà de la limitation fondamentale au domaine de l'expérience ; étant donné la nature même de son esprit, il ne pouvait renoncer définitivement à une philosophie des « choses ultimes et suprêmes », sous quelque forme que ce soit. Il ne pouvait s'agir que de savoir quel chemin de traverse tranquille il emprunterait pour retourner furtivement là où résident les dieux et les surhommes.

Nietzsche écrivit un jour à Rée :

Ah, mon cher et cher ami, c'est avec le plus grand regret que j'ai appris… la nouvelle de ta maladie. Qu'adviendra-t-il de nous si nous dépérissons si misérablement dans la fleur de l'âge ? Le destin voudrait-il nous réserver une belle vieillesse parce que notre façon de penser s'y prête naturellement, comme une peau saine ? Mais ne faudrait-il pas attendre trop longtemps ? Le danger serait de perdre patience…

Il a complètement perdu la tête. « Ma peau se tord et se déchire déjà ! » a-t-il chanté immédiatement après, dans un faux pas du « Gai Savoir », et sous la « vieille peau » du « connaisseur sans émotion » s'est réveillée avec force cette soif de rajeunissement dont Nietzsche, même dans sa chute, a écrit une apothéose de la vie, de la vie éternelle.

Le destin n'a pas eu besoin de lui épargner une vieillesse.

Mais comme fondement de la nouvelle doctrine qu'il souhaitait proclamer, comme seul fondement fiable sur lequel elle puisse s'édifier, Nietzsche concevait encore un fondement scientifique. C'est précisément durant cette période de transition qu'il fut saisi par le désir le plus ardent de pouvoir se consacrer à de vastes projets de recherche cohérents, auxquels il avait été contraint de renoncer pendant de nombreuses années. Avec un intérêt et une préoccupation constants, il suivit les études que Rée avait entreprises depuis 1878 afin d'élargir et de consolider les idées fondamentales de son premier livre de philosophie morale. Lorsque Rée informa Nietzsche en 1881 qu'il espérait achever son nouvel ouvrage avant la fin de l'année, il reçut cette réponse enthousiaste : « Cette année même mettra également en lumière l'œuvre où, à l'image de la cohérence et de la chaîne d'or, je pourrai oublier ma pauvre philosophie fragmentaire ! Quelle année glorieuse, 1881 ! »

L'ouvrage en question, « L'Origine de la conscience » (Berlin 1885), ne fut achevé que quatre ans plus tard, après que Nietzsche eut depuis longtemps dépouillé les derniers vestiges de sa « libre pensée » et s'était déjà débarrassé de sa mue avec son énergie habituelle. Mais grâce à la participation active qu'il prit si longtemps aux études de Rée sur ce livre, celui-ci acquit une certaine importance pour sa vie intellectuelle. Cependant, il ne se fonde plus aujourd'hui sur « L'Origine de la conscience » au même titre qu'il s'était fondé autrefois sur « L'Origine des sentiments moraux » dans « Humain, trop humain ». C'est la différence fondamentale entre la dernière période intellectuelle de Nietzsche et la période positiviste qui la précéda : il ne se limite plus à exprimer des théories individuelles et données dans leur signification profonde, mais se consacre au

développement le plus audacieux de son propre système, il s'efforce de dépasser l'aphorisme et l'isolement. Si le mouvement « libre d'esprit » l'avait poussé à intérioriser ses idées dans l'expérience et le sentiment les plus profonds, la force passionnée de cette expérience intérieure, à son tour, l'a poussé à se soulager dans certaines pensées et théories ; elle l'a poussé à se transformer en de nouvelles visions du monde fermées.

À l'été 1882, cela poussa Nietzsche à décider de se consacrer pendant plusieurs années à l'étude qui lui semblait indispensable au développement systématique de sa « philosophie de l'avenir » : l'étude des sciences naturelles. Pour ce faire, il envisageait d'abandonner sa vie dans le Sud pour suivre des conférences à Paris, Vienne ou Munich. Pendant dix ans, toute activité littéraire serait suspendue jusqu'à ce que les idées nouvelles qu'il nourrissait aient non seulement atteint leur pleine maturité, mais aussi été scientifiquement prouvées.

Un peu plus tard que Nietzsche, Rée ressentit lui aussi le besoin de s'intéresser aux sciences naturelles, jusque-là étrangères à tous deux. Cependant, il ne souhaitait pas les utiliser comme matière à élaborer ses propres hypothèses philosophiques ; au contraire, après avoir terminé son livre, il aspirait à se laisser librement influencer par de nouvelles idées et à dépasser complètement son domaine étroit et spécialisé. Il se tourna donc vers la médecine, reprit ses études et réussit son examen d'État de médecin généraliste, avec l'intention de se consacrer plus longtemps à la psychiatrie et, par ce détour, de revenir aux sciences humaines. Jamais les amis ne furent plus éloignés spirituellement l'un de l'autre qu'à cette époque, où ils semblaient à nouveau aspirer au même but : ils avaient atteint les pôles opposés de leur être et de leur esprit. [12] Cela se reflète aussi de manière significative dans le fait que les dix années de silence prévues pour Nietzsche sont précisément celles de sa plus grande productivité, alors que Rée n'a pas encore atteint le point où son ancien travail et ses nouvelles connaissances doivent fusionner en un seul et le stimuler à une nouvelle activité personnelle accrue.

Le mal de tête de Nietzsche l'avait empêché de mettre ses résolutions à exécution ; l'arrivée de l'hiver 1882 le ramena dans son ermitage de Gênes. Pourtant, même en meilleure santé, le projet aurait été impossible. Car Nietzsche n'était plus dans cet état d'attente où l'esprit peut encore absorber l'étranger et se soumettre volontiers à des intuitions dérangeantes ; il était déjà bien trop productif pour être touché par quoi que ce soit qui aurait pu entraver son désir de créer. S'il avait besoin d'une fertilisation externe initiale pour libérer sa puissance créatrice, même si cela impliquait douleur et dépassement de soi, s'il s'abandonnait à cette connaissance étrangère, s'abandonnant à lui-même dans la ferveur de s'y fondre, une fois fécondé, il apparaît d'autant plus inaccessible et indéformable. Il est complètement engourdi par sa propre condition et par ce qui cherche à prendre vie en lui. Mais si son attention se porte vers l’extérieur, c’est uniquement pour créer à tout prix un espace à la vie qui doit naître de lui, et nullement pour réexaminer et questionner ses conditions d’existence.

Le renoncement aux études scientifiques approfondies, imposé une seconde fois par sa condition physique, a conduit cette fois au résultat inverse de celui de sa rupture wagnérienne et de sa période positiviste. À l'époque, il avait incité Nietzsche, au lieu de

fonder de nouvelles théories, à chercher à épuiser intérieurement celles adoptées par d'autres et à en déterminer les effets spirituels. Aujourd'hui, cependant, il est tenté d'inventer, pour ainsi dire, le fondement théorique qui lui manque. C'est là un trait fondamental de la philosophie ultime de Nietzsche : le besoin d'expansion systématique, comme pour extraire la preuve de la justesse de sa pensée créatrice des domaines de connaissance les plus divers, alors qu'en réalité il ne s'agit que d'une création forcée d'espace pour celle-ci : une expression si souveraine de son être intérieur que toute sa vision du monde se transforme involontairement en berceau de sa création.

Ainsi, désormais, tous ses enseignements, aussi paradoxal que cela puisse paraître, acquièrent un caractère plus personnel à mesure qu'ils se généralisent, et que leur portée est revendiquée comme universelle. En fin de compte, leur essence se dissimule sous tant de couches, leur signification ultime et secrète sous tant de masques, que les théories qui l'expriment ne sont presque que des images et des symboles de l'expérience intérieure. Finalement, toute volonté d'accord et de compréhension avec autrui fait défaut – « Mon jugement est mon jugement : nul autre n'a aisément le droit de le faire » (Par-delà le bien et le mal, 43) – et pourtant, en même temps, ce jugement est érigé en loi universelle, un commandement pour toute l'humanité. Pour Nietzsche, inspiration intérieure et révélation extérieure finissent par fusionner si complètement qu'il croit englober le monde entier dans sa vie intérieure, et son esprit, de manière mystique, croit contenir en lui-même l'essence de l'être, naître de lui-même. « Pour moi, comment pourrait-il y avoir un extérieur à moi ? Il n'y a pas d'extérieur ! » (Ainsi parlait Zarathoustra III 95.)

Reflétant le fait que la dernière période créatrice de Nietzsche consiste entièrement en l'interprétation philosophique de sa propre vie intérieure, il qualifie « Le Gai Savoir », l'ouvrage qu'il introduit, de « plus personnel de mes livres » dans une de ses lettres, et se plaint dans une autre lettre peu avant l'impression du « Gai Savoir » : « Le manuscrit s'avère, curieusement, immangeable. Cela découle du principe mihi ipsi scribo ! »

En fait, il n'a probablement jamais écrit aussi profondément pour lui-même qu'à l'époque où il s'apprêtait à se soumettre à sa vision du monde, à tout expliquer de l'intérieur. Ainsi, le mysticisme des nouveaux enseignements fondamentaux de Nietzsche est déjà présent ici, mais encore caché dans l'élément purement personnel dont il est issu. Par conséquent, ces aphorismes forment des monologues, plus monologiques par leur sens que tout autre élément de l'œuvre de Nietzsche, comme des « interjections » à demi-voix, souvent conçues comme un simple jeu intellectuel silencieux d'expressions destiné à dissimuler bien plus qu'à révéler. Les pensées de « La Philosophie future » nous parlent déjà de l'intérieur, mais elles nous entourent encore telles des figures voilées dont le regard sombre et énigmatique se pose sur nous. Non pas parce que, comme dans « L'Aurore », elles n'expriment que des intuitions et manquent encore de traits fermes et de contours précis, mais parce qu'un voile a été délibérément jeté sur elles et que le silence a été imposé. Nietzsche semble se tenir ici devant nous, le doigt sur la lèvre, et c'est précisément de là que nous pouvons déduire qu'il veut nous confesser beaucoup, qu'il veut tout nous confesser.

Mais il lui devient difficile d'en parler sans réserve, car, là encore, son auto-confession est en même temps une confession de douleur. Et, dans un sens bien plus profond et douloureux qu'auparavant, la philosophie de Nietzsche nous entraîne cette fois dans la souffrance et le tourment cachés de son expérience, de sorte qu'en comparaison, même les luttes et les renoncements acharnés de sa période positiviste semblent inoffensifs et sans danger. À première vue, cela semble contradictoire, car la philosophie ultime de Nietzsche est née précisément de son désir de construire une vision du monde pleinement conforme à ses désirs les plus profonds, en remplacement des théories positivistes qui s'opposaient à lui. À cet égard, il entame effectivement sa transformation finale avec jubilation et allégresse. Mais il ne faut pas oublier que cette introspection totale, cette tentative de construire une vision du monde à partir de sa propre image, révèle la souffrance intérieure de Nietzsche , fondement même de son être. Jusqu'à présent, dans ses transformations cognitives, il a cherché à échapper à cette souffrance intérieure en tourmentant et en tyrannisant une partie de lui-même par une autre ; mais malgré toutes les transformations de l'homme théorique, l'homme pratique, avec ses besoins intérieurs, est resté inchangé et éternellement le même. Ce n'est qu'à présent, lorsque Nietzsche cesse de se contraindre et de se punir, qu'à présent, lorsqu'il laisse libre cours à son désir, que l'on comprend pleinement le tourment dans lequel il a vécu, que l'on entend enfin son cri de rédemption , son contraire essentiel , sa transformation complète et définitive, sa transmutation, non seulement des intuitions individuelles, mais de l'homme tout entier, de l'homme profond. On peut littéralement voir comment, désespéré, il aspire ici, de l'intérieur et de l'extérieur, à un idéal rédempteur, qu'il cherche à forger à partir de ce contraire essentiel. Il était donc prévisible que, dès lors que Nietzsche aurait librement transformé le contenu de son âme en contenu du monde, dès lors qu'il aurait tiré les lois du monde de son expérience la plus intime, sa philosophie aurait inévitablement peint une vision tragique du monde : il aurait dû concevoir l'humanité comme une espèce hybride souffrant d'elle-même, désespérément malade dans son propre développement, dont le droit à l'existence ne résidait pas en elle-même, mais dans une espèce totalement différente, supérieure, surhumaine, vers laquelle elle était simplement censée servir de passerelle. Le but ultime de l'humanité était la destruction et le sacrifice de soi au profit de cet idéal antithétique.

Ce n'est qu'au début de la philosophie ultime de Nietzsche qu'il apparaît pleinement à quel point c'est la pulsion religieuse fondamentale qui a toujours dominé son être et sa cognition. Ses diverses philosophies sont autant de substituts de Dieu, destinés à l'aider à se débarrasser d'un idéal mystique de Dieu extérieur à lui-même. Ses derniers enseignements contiennent l'aveu de son incapacité à y parvenir. Et c'est précisément pour cette raison que, dans ses dernières œuvres, nous rencontrons une opposition si passionnée à la religion, à la croyance en Dieu et au besoin de salut, car il les aborde de manière si dangereuse. Il y exprime une haine de la peur et de l'amour, par laquelle il cherche à se convaincre de sa propre force divine et à nier son impuissance humaine. Car nous verrons par quelle illusion et par quelle ruse secrète Nietzsche résout finalement le conflit tragique de sa vie : celui d'avoir besoin de Dieu tout en devant le renier. D'abord, avec une imagination ivre de désir, dans des rêves et des extases, comme des visions, il

crée l'idéal mystique du surhomme, puis, pour se sauver de lui-même, il cherche, par un bond prodigieux, à s'y identifier. Ainsi, il finit par devenir une figure double : mi-homme malade et souffrant, mi-surhomme racheté et rieur. Il est l'un en tant que créature, l'autre en tant que créateur, l'un en tant que réalité, l'autre en tant que supra-réalité mystiquement conçue. Souvent, cependant, en écoutant son discours sur ce sujet, on a souvent l'horreur de le voir présenter comme objet de culte ce qui, en vérité, n'existe pas non plus pour lui, et l'on se souvient de ses paroles… qui sait si la même chose ne s'est pas produite dans tous les grands cas jusqu'à présent : la foule adorait un dieu – et ce « dieu » n'était qu'un pauvre animal sacrificiel ! (Au-delà du bien et du mal, 269.)

« L'Animal sacrificiel comme Dieu » est véritablement un titre qui pourrait surplomber la philosophie ultime de Nietzsche et révèle avec la plus grande clarté la contradiction profonde qui l'habite – cette exaltation de la douleur et de la félicité où elles se fondent indiscernablement. Nous avons vu précédemment comment c'est dans une ambiance festive que Nietzsche a glissé vers sa transformation spirituelle ultime – une ambiance festive d'ivresse rêveuse et d'excès ; nous voyons maintenant le moment où la violence de l'excitation intérieure se transforme en douleur. Durant toute cette période, même dans sa vie quotidienne, il était empli d'un état d'esprit extrême, où l'on est même capable d'exubérance, mais seulement parce que tous ses nerfs tremblent, où l'on en vient facilement à plaisanter et à rire, mais seulement avec des tremblements. Pour Nietzsche, un tel entrelacement de félicité et de douleur, d'enthousiasme et de souffrance, était chaque fois nécessaire pour le conduire vers une renaissance spirituelle. Son bonheur doit d'abord être devenu un « super-bonheur », et dans cet excès, son propre ennemi et opposé ; la paix et le sentiment d'appartenance, une fois laborieusement atteints dans un domaine de connaissance nouvellement acquis, doivent d'abord l'avoir provoqué à l'automutilation et à l'auto-expulsion, afin que son esprit puisse se délecter de lui-même et se soulager dans de nouvelles créations.

Il est significatif qu'il ait appelé son œuvre, dans la joie de son cœur, la bonne nouvelle, « La Gai Science », mais qu'il ait en même temps placé les mots sombres et énigmatiques au-dessus de son aphorisme final : « Incipit tragoedia ! »

Ce mélange d'émotion profonde et d'exubérance enjouée, de tragédie et de gaieté, caractéristique de l'ensemble de ses dernières œuvres, s'accorde également avec le fait que Le Gai Savoir, contrastant fortement avec le mystère obscur des derniers mots, contient un « prélude » en vers : « La Plaisanterie, la Ruse et la Vengeance ». On y rencontre des vers pour la première fois dans les écrits de Nietzsche, mais ils se multiplient à mesure qu'il croit approcher de sa chute. Son esprit résonne dans les chants. Les vers sont d'une valeur étonnamment diverse, certains parfaits : des pensées qui, par leur beauté et leur plénitude, se sont transformées en poèmes ; d'autres d'une étrange imperfection, telle que seul le caprice de la malice peut en provoquer. Mais il y a quelque chose d'étrangement poignant dans chacun d'eux : ce sont des fleurs qu'une âme solitaire sème sur le chemin de la souffrance, l'attendant, pour créer l'illusion d'un chemin de joie. Elles ressemblent à des roses fraîchement cueillies, sur lesquelles son pied désire poser le

pied, alors qu'il est déjà occupé à tresser la couronne d'épines pour sa tête dans ses réalisations les plus douloureuses.

On dirait un prélude au spectacle bouleversant de son ascension et de sa chute. Même la philosophie de Nietzsche ne lève pas complètement le voile sur ce spectacle. Ce qu'elle nous montre n'est, telle une image sur ce rideau, qu'une guirlande de fleurs colorées, d'où, à demi dissimulées, les mots resplendissent, grands et tristes :

» Incipit tragoedia ! «

---

[1] Les ouvrages philologiques de Nietzsche sont : Sur l'histoire de la collection de dictons théognidienne , au Rheinisches Museum, Vol. 22 ; Contributions à la Critique des poètes lyriques grecs, I. La Lamentation de Danaé par Simonide , dans le Rhin. Mus., Vol. 23 ; De Laertii Diogenis Fontibus , dans le Rhin. Mus., Vol. 23 et 24 ; Analecta Laertiana , dans le Rhin. Mus., Vol. 25 ; Contributions aux études des sources et à la critique de Laertius Diogène , brochure de félicitations du Pädagogium de Bâle. Bâle 1870.— Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi e codice Florentino post H. Stephanum denuo ed. FN, dans Acta societatis philologae Lipsiensis éd. Le P. Ritschl, Vol. JE; Il a également publié le traité florentin sur Homère et Hésiode , leur lignée et leur rivalité, dans le Rhein. Mus, vol. 25 et 28. Il a également rédigé le « livret-registre » des 24 premiers volumes du Musée rhénan (1842-1869), compilé selon les directives de Ritschl.

[2] Il disait d'une manière qu'il appelait autrefois « bien lire » : « — cela signifie lire lentement, profondément, avec prévoyance et considération, avec des arrière-pensées, les portes ouvertes, avec des doigts et des yeux délicats — » (Préface introductive de la nouvelle édition de Morgenröthe 11.)

[3] À sa publication, ce livre suscita le plus vif mécontentement de la profession philologique ; l'auteur avait osé fonder son exposé non seulement sur les enseignements du philosophe ostracisé Arthur Schopenhauer, mais aussi sur les vues artistiques du « futur musicien » Richard Wagner, alors tout aussi décrié. Un jeune philologue passionné, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, aujourd'hui l'un des représentants les plus éminents de la philologie classique en Allemagne, se fit, sans grand succès ni raffinement, le porte-parole de l'unilatéralisme philologique. Sans rendre justice au caractère unique de l'ouvrage de Nietzsche, il l'attaqua avec véhémence, d'un point de vue strictement philologique, dans la brochure « Avenir philologique ! Réponse à la Naissance de la tragédie » de FN, Berlin 1872. À qui s'adressait principalement l'ouvrage, l'artiste Richard Wagner, prit sa défense dans une lettre ouverte à Friedrich Nietzsche, publiée dans la « Norddeutsche Allgemeine Zeitung » du 23 juin 1872, et à Erwin Rohde, qui avait déjà fourni à cette époque les preuves les plus convaincantes de sa profonde connaissance de l'Antiquité grecque.

Dans l'excellente polémique « Après philologie. Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner », Leipzig 1872, il prit la position choisie par son adversaire et réfuta les objections et les accusations formulées par lui. Von Wilamowitz répondit alors par une réplique : « Zukunftsphilologie ! Zweites Stückes, eine Answer auf die salvagenten für "gebürt der tragödie" du FN, Berlin 1873.

[4] Comparez la préface introductive de la nouvelle édition du deuxième volume de Humain, trop humain, où il est dit dans IV : « — ce que j'ai dit contre la "maladie historique", je l'ai dit en tant que quelqu'un qui a appris à s'en remettre lentement et laborieusement —.

[5] Préface V : « Il ne faut pas non plus cacher que c'est seulement en tant qu'élève des temps anciens, en particulier des Grecs, que je suis amené à vivre des expériences aussi intempestives qu'un enfant du temps présent. »

[6] Voir Schopenhauer comme éducateur 19 : « Je soupçonnais d'avoir trouvé en lui cet éducateur et ce philosophe que je cherchais depuis si longtemps. Certes, seulement sous forme de livre : et c'était une grande lacune. Je m'efforçais donc d'autant plus de voir à travers le livre et d'imaginer l'homme vivant dont je devais lire le grand testament, et qui promettait de ne faire ses héritiers que ceux qui voulaient et étaient capables d'être plus que de simples lecteurs : à savoir, ses fils et ses élèves. »

[7] À cette époque, Nietzsche nourrissait une admiration pour les savants et philosophes anglais, admiration qui se transforma plus tard en son contraire ; dans Humain, trop humain II, p. 184, il les qualifie encore de « natures entières, complètes et épanouissantes », et dans une lettre à Rée, il qualifie les philosophes anglais contemporains de « seule bonne société philosophique qui existe aujourd'hui ». Par conséquent, la seule chose qu'il appréciait encore profondément chez son ancien maître, Schopenhauer, à cette époque était « son sens aigu des faits, sa volonté de clarté et de raison, qui le font souvent paraître si anglais » (Le Gai Savoir, p. 99).

[8] Nietzsche en parle dans « Humain, trop humain » I 37.

[9] Comparez Humain, trop humain les aphorismes sur « Le culte du génie par vanité » (162) et « Danger et gain dans le culte du génie » (164).

[10] Cette possession de « l'amour et de la bonté », en tant que plantes et pouvoirs les plus curatifs dans l'interaction humaine (Humain, trop humain I 48), est encore plus précieuse que le grand sacrifice individuel tant vanté ; encore plus « puissamment bâti sur la culture » possède cette bienveillance perpétuelle et amicale qui crée le « c o n f o r t » de la vie (Humain, trop humain I 49).

[11] Comparez les aphorismes suivants que Nietzsche a écrits un jour pour moi :

S u r l a t h é o r i e d u s t y l e .

1.

La première chose dont on a besoin c'est de la vie : le style doit v i v r e .

2.

Votre style doit être adapté à la personne avec laquelle vous souhaitez communiquer. (Loi de la double relation.)

3.

Il faut d'abord savoir précisément : « Je parlerais et le prononcerais ainsi » avant de pouvoir écrire. L'écriture doit être une imitation.

4.

Parce que l'écrivain manque de beaucoup des ressources de l'interprète, il doit généralement avoir comme modèle un style de performance très expressif : la copie de celui-ci, l'écriture, se révélera nécessairement beaucoup plus pâle.

5.

La richesse de la vie se révèle à travers la richesse des gestes. Il faut apprendre à tout percevoir comme des gestes : la longueur et la brièveté des phrases, la ponctuation, le choix des mots, les pauses, l'ordre des arguments.

6.

Attention à vos règles ! Seules celles qui respirent profondément, même en parlant, ont le droit d'avoir leurs règles. Pour la plupart des gens, les règles sont une affectation.

7.

Le style doit prouver que vous croyez en vos pensées et que vous ne les pensez pas seulement, mais que vous les ressentez.

8.

Plus la vérité que l'on veut enseigner est abstraite, plus il faut d'abord séduire les sens à son égard.

9.

Le tact du bon prosateur dans le choix de ses moyens consiste à approcher la poésie de près, mais sans jamais y pénétrer.

10.

Il n'est ni poli ni sage d'anticiper les objections les plus faciles. Il est très poli et très sage de laisser le lecteur exprimer lui-même la quintessence ultime de notre sagesse.

[12] Voyez dans la « Gai Science » (279) sous le titre « Amitié des étoiles » les belles paroles par lesquelles Nietzsche prit congé de cette communauté intellectuelle.

SECTION III.

LE « SYSTÈME NIETZSCHE »

DEVISE :
« Vous voulez encore créer le monde
devant lequel vous pouvez vous agenouiller. »
(Ainsi parlait Zarathoustra II. 47).

> Esprit ? Qu'est-ce que l'esprit pour moi ? Qu'est-ce que la connaissance pour moi ? Je n'accorde aucune valeur à mes impulsions, et je jurerais que nous avons quelque chose en commun sur ce point. Regardez au-delà de cette phase dans laquelle je vis depuis plusieurs années ! Regardez au-delà ! Ne vous laissez pas tromper par moi, ne croyez pas que « l'esprit libre » soit mon idéal ! Je suis … Excusez-moi ! Très chère Lou !
>
> FN

C'est ainsi que se termine la lettre de Nietzsche, écrite entre la publication du Gai Savoir et celle de son poème mystique Ainsi parlait Zarathoustra. Ces quelques lignes laissent déjà entrevoir les traits essentiels de la philosophie finale de Nietzsche : dans le domaine de la logique, le rejet fondamental de l'idéal de connaissance purement logique antérieur, de la rigueur théorique de la « libre pensée » intellectuelle ; dans le domaine de l'éthique, au lieu de la critique négatrice antérieure, le déplacement du fondement de la vérité vers le monde des pulsions psychiques, source d'une nouvelle évaluation de toutes choses ; enfin, une sorte de retour à la première phase du développement philosophique de Nietzsche, qui précède sa libre pensée positiviste, à savoir la métaphysique de l'esthétique wagnérienne-schopenhauerienne et sa doctrine du génie surhumain. Et enfin, sur cela, comme noyau de la nouvelle philosophie du futur, se fonde le mystère d'une formidable auto-apothéose, qu'il hésite encore à exprimer par le mot hésitant « je suis ».

La dernière période intellectuelle de Nietzsche comprend cinq œuvres : le poème en quatre volumes « Ainsi parlait Zarathoustra » (I et II 1883 ; III 1884, Chemnitz, Ernst Schmeitzner ; IV 1891, Leipzig, CG Naumann) ; Par-delà le bien et le mal, prélude à une philosophie de l'avenir (1886, Leipzig, CG Naumann ; 2e édition 1891) ; Sur la généalogie de la morale, une polémique (1887, Leipzig, CG Naumann) ; Le Cas Wagner, un problème de musicien (1888, Leipzig, CG Naumann) ; et enfin le petit recueil d'aphorismes Le Crépuscule des idoles ou Comment philosopher avec un marteau (1889, Leipzig, CG Naumann). Cependant, ces œuvres ne permettent pas de suivre pas à pas le cours de sa pensée

philosophique, car, contrairement à celles de la période précédente, elles ne représentent pas autant d'étapes dans le développement de sa pensée. Pour la première fois, elles visent toutes à exposer un s y s t è m e , certes davantage fondé sur leur esprit général que sur l'unité claire de la déduction conceptuelle. Le caractère aphoristique, que conservent également ses livres, apparaît donc ici comme un défaut indéniable de sa présentation, et non, comme auparavant, comme un atout particulier. Ce que Nietzsche a accompli grâce à sa maîtrise parfaite de la forme aphoristique : exploiter pleinement chaque pensée dans sa signification spirituelle et la reproduire avec toutes ses subtiles connexions internes, ne suffit pas à fonder systématiquement ses propres théories, mais les dissout çà et là dans un jeu ingénieux d'hypothèses éblouissantes. Nietzsche a été contraint, à la fois par sa maladie des yeux et par son habitude à une pensée erratique, de s'en tenir généralement à son ancien style d'écriture, mais à maintes reprises, tant dans Par-delà le bien et le mal que dans La Généalogie de la morale, il tente d'aller au-delà du purement aphoristique, d'organiser et de présenter ses pensées de manière systématique, car ce qu'il a en tête est devenu un tout unifié.

C'est donc ici aussi que nous découvrons pour la première fois chez lui une sorte de théorie de l a c o n n a i s s a n c e , une approche des problèmes épistémologiques, après les avoir toujours évités jusqu'ici, tout comme il évitait généralement tout problème qui ne pouvait être abordé que par des moyens purement conceptuels. Ce n'est qu'à présent qu'il ne s'en tient plus à la philosophie pratique, mais estime nécessaire de souligner les moyens par lesquels il a franchi la porte épistémologique par laquelle il parvient à ses hypothèses. On trouve des remarques assez détaillées à ce sujet disséminées dans ses œuvres. Il semble toutefois très caractéristique qu'elles n'apparaissent qu'aujourd'hui, alors qu'il a déclaré son hostilité fondamentale au monde de la logique abstraite et qu'il est fermement déterminé à trancher d'un seul coup d'épée tous les nœuds conceptuels difficiles qu'il pourrait rencontrer : il s'intéresse à l'épistémologie précisément pour la renverser.

À l'époque de son wagnérisme, Nietzsche, disciple de Schopenhauer, avait suivi son maître dans l'interprétation et la modification bien connues de Kant, selon lesquelles les questions relatives aux choses les plus hautes et ultimes trouvent leurs réponses non par l'intellect, mais par les inspirations et les illuminations les plus hautes de la volonté. Plus tard, Nietzsche, protestant avec véhémence contre cette acceptation de la métaphysique de Schopenhauer, accepta la stricte autolimitation de la science empirique, qui se contente de la connaissance intellectuelle dans les domaines qui lui sont accessibles. Mais Nietzsche ne maintint cet accord que tant qu'il put, grâce à un intellectualisme fanatique, créer à partir de la modeste connaissance intellectuelle un idéal de vérité inspirant, auquel sa volonté et son âme se soumettaient aveuglément. Dès que son fanatisme s'épuisa, dès que son enthousiasme cessa de percevoir les objectifs et les valeurs intellectuelles sous un jour aussi exubérant et idéaliste, il s'en lassa complètement et aspira à de nouveaux idéaux. Dans ce désir est née une idée du positivisme qu'il n'avait pas envisagée auparavant : à savoir l'idée de la relativité de toute pensée, la réduction de toute

connaissance intellectuelle à la base purement pratique de la vie instinctive humaine dont elle provient et dont elle dépend constamment.

Il lui suffisait de suivre cette voie, tracée par ses propres compagnons de philosophie, avec son exaltation habituelle, pour finalement revenir à son appréciation originelle des affects. Car ce qui, pour d'autres, n'était qu'une conséquence naturelle de l'épistémologie moderne, et qui n'affecte en rien la méthode et les résultats de la science empirique en tant que telle, Nietzsche en tira l'impulsion nécessaire à un changement radical d'attitude. Avec la même exagération extrême et le même fanatisme avec lesquels il avait vénéré la pensée strictement conceptuelle comme idéal suprême de vérité, il la méprise désormais comme quelque chose de bas et de vil comparé aux pulsions qui la gouvernent véritablement.

Ce qui a changé entre-temps, c'est seulement son h u m e u r , seulement sa p e r c e p t i o n é m o t i o n n e l l e de la situation, mais c'est précisément ce qui dit tout pour Nietzsche : cela le conduit progressivement à des conclusions de plus en plus profondes et devient ainsi finalement le point de départ d'une nouvelle vision du monde.

Ce processus est typique du développement de toutes les idées fondamentales de la « philosophie de l'avenir » de Nietzsche ; nous le retrouverons dans son épistémologie comme dans sa doctrine morale, dans son esthétique comme dans sa mystique finale, et nous observerons toujours les mêmes trois étapes de développement : d'abord, le lien avec les conséquences ultimes individuelles de la science empirique moderne, ensuite un changement d'humeur dans l'interprétation de ces résultats, leur intensification et leur exagération à l'extrême, et enfin, découlant de cela, ses propres nouvelles théories.

À cet égard, il convient toutefois de distinguer deux aspects : d’une part, leur contenu philosophique proprement dit, et d’autre part, la réflexion purement spirituelle de Nietzsche, qui y exprime son être profond dans ses pensées. Cette introspection nous ramène à l’image de Nietzsche telle qu’elle a été esquissée dans la première partie de cet ouvrage. Le contenu intellectuel de la nouvelle doctrine, cependant, se révèle être une combinaison astucieuse des deux phases philosophiques du développement intellectuel de Nietzsche – un modèle de deux tissus différents, entrelacés avec brio : la théorie schopenhauerienne de la volonté et la théorie positiviste de l’évolution.

Pour l'épistémologie de Nietzsche, qui combat l'importance de la logique et la réduit à l'illogique absolu, son livre « Au-delà du bien et du mal » est particulièrement pertinent ; certaines sections pourraient tout aussi bien s'intituler « Au-delà du vrai et du faux ». Il y analyse en détail l' i l l é g i t i m i t é d e s o p p o s i t i o n s d e v a l e u r s « vrai » et « faux », qui, une fois leur origine comprise, deviennent tout aussi invalides que celles « bien » et « mal ». « Le problème de la valeur de la vérité s'est posé à nous… Qu'est-ce qui, en nous, aspire réellement à la vérité ?… Puisque nous aspirons à la vérité : p o u r q u o i p a s au mensonge ?… » (1.) « Oui, qu'est-ce qui nous pousse à supposer une opposition essentielle entre le « vrai » et le « faux » ? Ne suffit-il pas de supposer des degrés d'apparence… ? » (34.) « Dans quelle étrange simplification et falsification vit l'homme !... C'est seulement sur ce fondement désormais solide et granitique de

l'ignorance que la science a pu s'élever, la volonté de savoir sur le fondement d'une volonté bien plus puissante, la volonté de non-savoir, d'inconnu, de faux ! Non pas comme son contraire, mais comme son raffinement ! » (24.) La « conscience » ne s'oppose « en aucun sens décisif à l'instinctif ; la majeure partie de la pensée consciente d'un philosophe est secrètement guidée par ses instincts et contrainte à suivre certains chemins. » (3.) Toute logique n'est finalement rien d'autre qu'une simple « convention de signes » (Le Crépuscule des idoles III, 3), toute pensée une sorte de « langage des signes des affects », car « nous ne pouvons ni descendre ni monter vers une autre "réalité" que celle, précisément, de nos pulsions – car la pensée n'est qu'une relation de ces pulsions entre elles. » (Au-delà du bien et du mal, 36). Il en résulte : « … p l u s nous permettons aux affects de parler d'une chose, p l u s nous savons employer de regards, de regards différents, pour la même chose, plus notre "concept" de cette chose, notre "objectivité" sera complète. » Mais éliminer complètement la volonté, suspendre complètement les affects, à supposer que nous puissions le faire : quoi ? Cela ne reviendrait-il pas à c a s t r e r l'intellect ?… (Sur la généalogie des mœurs III 12).

C'est à ce moment que la vision de Nietzsche s'écarte brusquement de la sienne et le conduit à l'opposé. Alors qu'il avait auparavant mis en garde contre toute confiance en l'émotion, la considérant comme le simple « petit-fils » de jugements anciens, oubliés et probablement erronés, il fait désormais appel au fondement émotionnel ancestral d'où naissent tous les jugements, les réduisant ainsi au rang de « petits-fils » dépendants de l'émotion. Il trouve encore dans la vision positiviste du monde la justification qu'il cherche pour les deux points de vue, mais ce qui y coexiste paisiblement - la relativité de la pensée et celle de la vie émotionnelle - se divise pour lui en deux opposés irréconciliables : d'un côté, il y a l'intellectualisme poussé à l'extrême, auquel il s'était auparavant consacré et par lequel il voulait soumettre toute vie à la pensée, toute âme à la raison - de l'autre côté, une exaltation émotionnelle tout aussi exaltée, qui se venge de sa longue répression et, dans son exubérance pour la vie, ne peut s'exprimer que par un fanatique : « Fiat vita, pereat veritas ! »

C'est pourquoi il poursuit : « La fausseté d'un jugement n'est pas pour nous une objection à un jugement ;… La question est de savoir dans quelle mesure il favorise, soutient la vie… ;… Renoncer aux faux jugements équivaudrait à renoncer à la vie, à une négation de la vie. » (Au-delà du Bien et du Mal 4.) « Malgré toute la valeur que l'on peut attribuer au vrai, au véridique… il est possible qu'une valeur plus élevée et plus fondamentale pour toute vie doive être attribuée à l'apparence, à la volonté de tromper et au désir. Il est même possible que c e q u i constitue la valeur de ces choses bonnes et vénérées consiste précisément à être insidieusement liées, liées, entrelacées, peut-être même essentiellement de même nature, à ces choses mauvaises, apparemment opposées. » (Au-delà du Bien et du Mal 2.) « … nous sommes fondamentalement, depuis l'Antiquité, h a b i t u é s à m e n t i r . Ou, pour le dire de manière plus vertueuse et hypocrite, en bref, plus agréablement : on est bien plus artiste qu'on ne le pense. » (Ibid. 192.) Et c'est la qualité vitale du mensonge qui place l'artiste bien au-dessus de l'homme de science et de sa quête de vérité. « L'art où le mensonge est sanctifié, la volonté de tromperie a bonne conscience

de son côté » (De la Généalogie de la Morale III, 25). C'est aussi la raison pour laquelle les métaphysiciens, autrefois si décriés, apparaissent soudain bien plus distingués et dignes d'admiration que les « philosophes de la réalité », avec leur complaisance et leur « fainéantise » (Au-delà du bien et du mal, 10.)

Cette glorification renouvelée de l'art et même de la métaphysique révèle à quel point Nietzsche a déjà pénétré un nouveau type de connaisseur, opposé à lui, et à quel point il s'est déjà éloigné des « philosophes de la réalité » positivistes. Car ce qu'ils considèrent comme un ajout inévitable à la pensée cognitive et cherchent à réduire autant que possible dans l'acte de connaître : la dépendance de la pensée à la vie instinctive humaine – qui, selon Nietzsche, exige précisément la plus grande intensification possible . La compréhension de la relativité de toute pensée, des limites étroites imposées à la connaissance de la vérité, lui sert exclusivement à proclamer une nouvelle infinité de la connaissance, destinée à lui restituer son caractère absolu. Parce que Nietzsche avait besoin d'idéaux absolus pour les vénérer et vivre sa dévotion envers eux, dès que son idéal logique de vérité se réduisait trop modestement, il cherchait un soulagement dans son contraire, dans l'excès d'une vie émotionnelle exacerbée. Alors qu'il avait auparavant cru pouvoir libérer la quête de vérité d'une illusion ultime en la concevant comme relative, il s'ouvre désormais à de nouvelles illusions : en déplaçant le domaine de la connaissance vers celui des pensées émotionnelles évoquées et des impulsions volitives. Ainsi, toutes les barrières restrictives sont brisées, et la vie émotionnelle peut s'écouler sans entrave. Certitude nulle part ou certitude partout ? Cela revient presque au même ici ; là où la pensée a perdu tout droit cognitif indépendant, elle erre, tel le jouet et l'outil des pulsions cachées qui la gouvernent, jusqu'aux confins, jusqu'aux profondeurs les plus profondes. Alors que Nietzsche émergea initialement du jardin enchanté mystérieusement chatoyant de la métaphysique pour entrer dans le monde intellectuel sobre de la recherche empirique, il se perd désormais dans le labyrinthe d'une nature sauvage qui, obscure et impénétrable, entoure ce monde intellectuel. Le fait même qu'aucun chemin n'ait encore été tracé, qu'aucune direction n'ait encore été donnée à la pensée, que tout en elle soit encore sans maître et sans loi, et que la volonté laisse place à toutes sortes de créations, cette qualité aventureuse et dangereuse est précisément pour lui la garantie du bon chemin, car elle apparaît comme la direction vers le cœur même de la vie, vers le cœur même de ses forces originelles. Zarathoustra appelle donc ses disciples « ivres d'énigmes, joyeux du crépuscule », « dont les âmes sont attirées par des flûtes vers tous les abîmes affolants » : car vous ne chercherez pas un fil avec des mains lâches ; et là où vous pouvez deviner , vous détestez déduire..« (Ainsi parlait Zarathoustra III 6 s.) »Même en connaissant, je ne sens que la langue de ma volonté et le désir de devenir (Ibid. II 8) ; »Œuvres et jouets sont sens et esprit !« (Ibid. I 43), car la vie dit : »Toi aussi, toi qui connais, tu n'es qu'un chemin et les pas de ma volonté : en vérité, ma volonté de puissance marche aussi sur les pieds de ta volonté de vérité !« (Ibid. II 50)

Nietzsche, qui avait si longtemps utilisé une manière de penser froide et sobre pour apaiser et contenir son moi intérieur profondément agité et sa vie émotionnelle, éprouva

maintenant en lui-même ce qu'il avait décrit un jour avec un pressentiment et un avertissement dans « Humain, trop humain » (II 275) : « Si l'on a utilisé son esprit pour devenir maître des excès des affects, alors il peut arriver avec le résultat malheureux que l'on transfère ces excès sur l'esprit et que désormais on se déchaîne dans la pensée et le désir de savoir.[1] Dans un tel désir de s'adonner à une débauche effrénée, il se crée une nouvelle devise : « Rien n'est vrai, tout est permis ! » (Sur la Généalogie de la Morale, III, 24) et vante la valeur de la tromperie, de la fiction arbitraire, de l'illogique et du « faux », comme autant de forces qui favorisent fondamentalement la vie et renforcent la volonté. Il se complaît dans l'idée que, dans l'image du monde que nous avons construite autour de nous, nous-mêmes, en tant que créateurs, avec nos particularités psychologiques, sommes intégrés, et que notre connaissance n'est finalement qu'une « humanisation des choses », jusqu'à ce que le monde tout entier se réduise à une image onirique conçue arbitrairement par l'individu. « Pourquoi le monde qui nous concerne ne serait-il pas une fiction ? » se demande-t-il (Au-delà du bien et du mal, 34), avec une arrière-pensée : et ainsi être transformable par un acte de violence.

Un court et intéressant chapitre du « Crépuscule des idoles » (IV) y fait référence, mais son propos ne devient pleinement compréhensible qu'au vu des autres remarques éparses de Nietzsche sur le sujet. Intitulé « Comment le “monde vrai” devint finalement une fable. Histoire d'une erreur », il propose un aperçu du développement philosophique des Anciens à nos jours. La philosophie antique concevait déjà, bien que naïvement, le connaisseur et sa vision du monde, la personne et la vérité, comme identiques. Elle culminait dans la paraphrase de la phrase : « Moi, Platon, je suis la vérité. » « Le monde vrai », contrairement au monde faux et apparent dans lequel vivent les insensés, est « accessible au sage – il y vit, il l'est ». Dans le christianisme, l'idée du « monde vrai » se détache progressivement de la personnalité en se déshumanisant et en se sublimant, planant au-dessus de l'homme comme une promesse d'avenir, comme une promesse. Finalement, à travers une série de systèmes métaphysiques, chez Kant, il s'efface jusqu'à n'être plus qu'une ombre, « inaccessible, indémontrable, irréalisable » – jusqu'à ce que, avec le renoncement final à toute métaphysique, il s'évapore complètement dans le néant : « Matin gris. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du positivisme. » Ainsi, le monde, jusqu'alors décrié comme apparent et faux, prend de la valeur car il est le seul qui subsiste : « Jour radieux ; petit-déjeuner ; retour du bon sens et de la gaieté ; Platon rougissant de honte ; le tumulte diabolique de tous les esprits libres. » Mais en comprenant l'origine de la fable du « monde vrai », nous avons simultanément saisi le mode d'origine de la vision du monde de notre connaissance en général. Maintenant que la croyance en un monde « vrai » mystique derrière le monde apparent, créé par la tromperie et l'erreur, ne nous console plus, que nous reste-t-il ? « Avec le monde vrai, nous avons aussi aboli l'apparent », qui n'était possible que comme son contraire. Une fois de plus, l'homme est renvoyé à lui-même, créateur de toutes choses . Une fois de plus, la vieille formule : « Moi, Platon, je suis le monde » est devenue possible et s'impose comme la sagesse ultime, au commencement de toute philosophie, non plus dans l'identification naïve et encore intacte de la personne et de la

vérité, du sujet et de l'objet, mais comme l'acte créateur clairement conscient et délibéré de Celui qui s'est reconnu comme le porteur du monde. « Moi, Nietzsche-Zarathoustra, je suis le monde ; c'est parce que je suis ; c'est comme je veux. » Cette conclusion n'est qu'esquissée dans les mystérieux mots finaux : « Midi ; instant de l'ombre la plus courte ; fin de la plus longue erreur. Le point culminant de l'humanité ; Incipit Zarathoustra. »

On perçoit ici clairement comment les nouvelles idées de Nietzsche, à la limite du mystique, se mêlent et se combinent avec des éléments qu'il puise encore dans l'épistémologie moderne. Ainsi est-il déjà atteint le point de départ de sa nouvelle doctrine, qui n'est plus une simple exagération émotionnelle de certaines idées universellement valables. Car, du constat des limites et de la relativité de toute connaissance humaine, et de la primauté de la vie instinctive humaine sur elle, se forme imperceptiblement un nouveau type de philosophe : l'image démesurée d'un individu dont la volonté de violence décide du vrai et du faux, et entre les mains duquel le savoir intellectuel humain n'est qu'un jouet. On pourrait dire : ce qui contraint l'esprit à une stricte maîtrise de soi, ce qui le conditionne et l'influence de toutes parts, Nietzsche l'incarne dans l'image d'une toute-puissance débridée, qu'il transfère à un individu surhumain. Oui, en lui, toutes les pulsions et toutes les forces de l'humanité doivent être considérées comme si libérées et intensifiées que la quintessence de la vie, la force-extrait du tout, s'est incarnée en lui, pour ainsi dire, de sorte qu'il est également capable de remodeler et de déplacer les normes de la connaissance. Pourtant, cela ne se produit pas par un acte de contemplation, mais par un acte créateur, comme une action et un commandement adressés au monde. « — Mais les vrais philosophes sont des commandants et des législateurs : ils disent : “ Ainsi soit-il !” Ils déterminent d'abord le “où” et le “pourquoi” de l'homme…, … Ils tendent une main créatrice vers l'avenir… Leur “savoir” est créateur , leur création est législation, leur volonté de vérité est volonté de puissance . » (Au-delà du Bien et du Mal 211.) Leur philosophie « crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement ; la philosophie est cette pulsion tyrannique elle-même, la volonté la plus spirituelle de puissance, de “création du monde”, de causa prima » (Ibid. 9). Ce sont les « éleveurs césariens et les hommes de culture violents » (Ibid. 207) dont l'explication et la description constituent toute la philosophie de l'avenir de Nietzsche ; en fait, l'image desquels réside tout son contenu. Dans son épistémologie, seul le terrain leur est préparé ; dans son éthique et son esthétique, ils s'élèvent toujours plus haut à partir de ce terrain jusqu'à un mysticisme religieux où Dieu, le monde et l'homme se fondent en un seul et monstrueux sur-être.

Il est aisé de comprendre comment, à l'image de ce créateur-philosophe, Nietzsche se rapproche de ses anciennes conceptions métaphysiques, mais cherche en même temps à les modifier par ses théories scientifiques ultérieures. Il ne ressuscite pas les vérités « idéales » de la métaphysique avec leurs interprétations édifiantes et réconfortantes de l'énigme du monde, mais en dissipant complètement la possibilité d'une « vérité », en introduisant le scepticisme dans le domaine de la connaissance et en adoptant le point de

vue selon lequel « tout est faux », il crée un espace pour créer un substitut à ces vérités idéales perdues et des motifs de consolation. Par un décret de puissance, par un acte de volonté, les choses sont investies d'un sens qu'elles ne possèdent pas en elles-mêmes ; De découvreur de vérité , comme on le considérait auparavant, le philosophe est devenu, en quelque sorte, l' inventeur de la vérité , un « abandon de la volonté » (Au-delà du bien et du mal, 212), qui certes profère des contre-vérités et des tromperies, mais dont la volonté créatrice sait les rendre vraies, c'est-à-dire les transformer en réalités convaincantes. « Celui qui ne sait pas mettre sa volonté dans les choses peut au moins leur donner un sens » (Crépuscule des idoles, Proverbes et flèches, 18). Ce faisant, il se retourne contre les métaphysiciens, mais, comme eux, il revendique le droit de réinterpréter et de transformer les choses selon les impulsions du cœur qui dépassent la simple raison.

Dans cette supériorité personnelle de la vie affective sur la vie intellectuelle, où le contenu de vérité d'une connaissance est finalement jugé insignifiant par rapport à son contenu volontariste et affectif, se reflètent sans réserve la mentalité, l'être profond et le désir de Nietzsche. Après une longue contrainte au service de la connaissance rigoureuse de la vérité, cette réaction fut une réaction dont la félicité le plongea dans une frénésie mystique. Français Il donne sa propre âme à ce créateur-philosophe surhumain chez qui la plénitude et la surabondance de la vie se pressent et aspirent créatricement à la libération par la pensée — c'est l'homme « tropical », à qui conviennent les mots que nous avons déjà appliqués dans la première partie de ce livre à la vie intérieure profondément agitée de Nietzsche : « l'âme la plus vaste, qui peut courir le plus loin en elle-même, errer et errer ; ... l'âme qui fuit elle-même, qui se rattrape elle-même dans le cercle le plus large ; l'âme la plus sage, à laquelle la folie parle le plus doucement : la plus tremblante d'elle-même, en qui toutes choses ont leur flux et leur reflux et leur flux et reflux » (Ainsi parlait Zarathoustra III 82).

Mais cette réaction involontaire et violente contre la période intellectuelle précédente va plus loin encore, et l'introspection inconsciente dans les théories s'étend aux sentiments les plus personnels de Nietzsche. Car on y retrouve aussi ce trait étrange de la vie spirituelle de Nietzsche, selon lequel il ne se satisfaisait que dans le sacrifice et la violence de soi, satisfaisant ainsi son exaltation. De même qu'il s'était auparavant contraint à se soumettre aux exigences d'un intellectualisme strict, il contraint maintenant, à l'inverse, l'intellect, la pulsion de connaissance purement intellectuelle, à la volonté de puissance des affects. S'il avait auparavant violé son être psychique, il viole désormais l'être connaissant en lui. Il ne connaît de cesse que le triomphe de la volonté de vivre déchaînée ne devienne une autodérision de l'intellect : d'une manière étrange, la connaissance suprême résulte finalement d'un abandon de toute connaissance logique – le penseur est « secrètement attiré par sa cruauté et poussé en avant, par ces dangereux frissons de cruauté retournés contre lui-même » – il doit régner en « artiste et transfigurateur de la cruauté » (Au-delà du bien et du mal, 229). L'esprit humain finit par plonger volontairement dans sa destruction, car c'est seulement ainsi qu'il reçoit la révélation suprême ; il plonge dans l'illimité, l'incommensurable, qui s'effondre sur lui,

car c'est seulement ainsi qu'il atteint son but. Nous redécouvrirons l'idée fondamentale qui imprègne toute la philosophie ultime de Nietzsche, en éthique comme en esthétique : la destruction par l'excès est la condition de la plus haute création nouvelle. Ainsi, l'épistémologie de Nietzsche culmine également dans une sorte de mysticisme personnel terrifiant, où les concepts de folie et de vérité sont inextricablement liés, et où le « surhumain » apparaît comme un éclair qui frappe et tue l'esprit, comme une folie dont son sens de la vérité doit être inoculé : « Si seulement ils avaient une folie par laquelle ils périssent !… Vraiment, je voudrais que leur folie s'appelle vérité !… Et le bonheur de l'esprit est ceci : être oint et consacré par les larmes comme un animal sacrificiel – le saviez-vous déjà ? Et la cécité de l'aveugle, ses recherches et ses tâtonnements témoigneront encore de la puissance du soleil dans lequel il a regardé – le saviez-vous déjà ? » (Ainsi parlait Zarathoustra II, 33).

Mais ce mystère final, comme toute l'image du créateur-philosophe en général, ne peut nous devenir pleinement clair que progressivement, dans l'éthique et l'esthétique de Nietzsche, à mesure qu'il acquiert, à partir des lignes de base abstraites, des traits toujours plus corporels, jusqu'à ce qu'enfin, comme une transfiguration mystique de l'essence même de Nietzsche, il se présente à nos yeux dans sa forme personnelle, individuelle.

Que seule l'éthique fournisse l'explication et le fondement appropriés de l'épistémologie ressort déjà du caractère du connaisseur, véritable porteur de la volonté de vivre – du connaisseur, acteur et créateur. Par conséquent, ce que Nietzsche dit des systèmes philosophiques en général s'applique au plus haut point à sa philosophie : « Les intentions morales… constituent le véritable germe de la vie, d'où la plante entière a toujours poussé » (Par-delà le bien et le mal, 6). Ce lien étroit du philosophe avec la vie en tant que telle, et avec ses finalités les plus humaines et personnelles, devrait le distinguer résolument de tous ceux qui lui sont hostiles ou la considèrent avec pessimisme. Il devrait être un apologiste né de la vie, et sa philosophie eo ipso une apothéose de la vie, car la vie ne peut que continuellement se dire « oui ». En réalité, cependant, c'est presque toujours le contraire qui s'est produit (Le Crépuscule des idoles, II, I). Les hommes les plus sages de tous les temps ont jugé la vie de la même manière : elle est sans valeur … Toujours et partout, on a entendu le même ton dans leurs bouches – un ton empreint de doute, de mélancolie, de lassitude face à la vie, de résistance à la vie. Cet affaiblissement de la volonté de vivre était une conséquence du raffinement et de la sublimation de leur nature humano-animale, de leur caractère intellectuel et contemplatif – c'était, selon la conception antérieure de Nietzsche, en même temps, en un sens, leur marque de noblesse , qui les distinguait des hommes spirituellement grossiers, de la populace , et les autorisait à jouer leur rôle de chefs. Ici, la compréhension a évolué, de sorte que l'accent n'est plus mis sur la spiritualisation de la vie, mais sur son affaiblissement. Les hommes de l'esprit apparaissent désormais comme des personnes malades et affaiblies, des types en déclin.de toutes les époques. Socrate, le philosophe tant aimé et glorifié par Nietzsche, qui représentait chez les Grecs la doctrine de la domination de la raison sur les instincts naturels, redevient ainsi pour Nietzsche le tentateur dangereux et honni qu'il était à l'époque de Schopenhauer. Socrate, le laid et difforme des Grecs nobles

et cultivés, apparaît parmi eux comme le premier grand décadent ; il corrompt et déforme l'instinct vital hellénique originel en le soumettant à la doctrine de la raison (cf. Le Crépuscule des idoles II, « Le Problème de Socrate »). En cela, il est l'archétype de tous les penseurs qui cherchent à maîtriser la vie par la pensée, mais comme tous, il ne prouve ainsi rien contre la vie, seulement quelque chose contre la pensée. Car même si tous les philosophes ont contribué jusqu'à présent au mépris de l'existence, à l'affaiblissement des instincts vitaux, cela n'exprime aucune vérité sur la vie, ainsi sous-estimée, mais seulement la contradiction dans laquelle ils sont tombés avec eux-mêmes, symptôme caractéristique d'un état de maladie. Cela enseigne seulement que les personnes à l'intellect dominant se sont détournées de la source de vie, qui nourrit aussi leur intellect en premier lieu ; qu'elles sont décrépites, fatiguées, arrivées tardivement dans des cultures en déclin ; qu'elles ne possèdent plus en elles la force victorieuse, guérisseuse et transformatrice qui triomphe des dommages et des lacunes de l'existence et la conduit vers un développement supérieur. Par conséquent, la question suspecte s'applique à tous : « N'étaient-ils peut-être plus tous stables ? Retardataires ? Incertains ? Cadents ? La sagesse apparaîtrait-elle sur terre comme un corbeau, frémissant d'une légère odeur de charogne ?… » (Crépuscule des idoles II 1.)

Mais cette question ne s'applique pas seulement à eux, car ils ne représentent que le point le plus éloigné de ce où culmine tout le développement de l'humanité. Arraché à l'unité terne et obtuse de sa conscience animale originelle, l'homme, par le développement de ses facultés intellectuelles, est entré en conflit avec le fondement naturel sur lequel sa force s'enracine. Il est ainsi devenu un être indécis, un hybride qui ne peut évidemment pas tirer de lui-même l'explication et la justification de son existence – il est la transition incarnée vers quelque chose qui n'est pas encore découvert, pas encore créé, et en tant que telle transition, l'homme est le plus pathologique – « l' animal non encore établi » (Au-delà du Bien et du Mal, 62). Ainsi, le caractère de décadence s'attache à l'humanité en tant que telle, et non pas seulement à une forme, à une partie de celle-ci.

Nous trouvons donc les prémices de la décadence, du déclin d'une vie intacte, dès l'émergence de toute culture – là où l'homme, bête féroce, le « prédateur humain », sent sa liberté débridée entravée par les premières contraintes sociales. « Ces terribles remparts par lesquels l'organisation étatique se protégeait contre les anciens instincts de liberté… ont fait reculer tous ces instincts de l'homme sauvage, libre et errant, contre l'homme lui-même . » « Tous les instincts qui ne s'expriment pas extérieurement se tournent vers l'intérieur – c'est ce que j'appelle l' intériorisation de l'homme : ainsi grandit en lui ce que l'on appellera plus tard son « âme ». Le monde intérieur tout entier, initialement mince comme tendu entre deux peaux, a acquis profondeur, largeur et hauteur lorsque l' expression extérieure de l'être humain a été inhibée. » L'homme qui, faute d'ennemis extérieurs et de résistance, s'était enfermé dans une étroitesse et une régularité oppressantes, s'était impatiemment déchiré, persécuté, rongé, perturbé et maltraité, cet animal qui se frappait violemment contre les barreaux de sa cage… Avec lui, cependant, s'introduisit la maladie la plus grave et la plus sinistre, dont l'humanité ne s'est pas encore remise : la souffrance de l'homme – en lui-même ,

résultat d'une séparation violente d'avec le passé animal, une déclaration de guerre contre les anciens instincts sur lesquels reposaient auparavant sa force, son plaisir et sa peur. (Sur la Généalogie de la Morale II, 16.)

Si, par conséquent, la morbidité humaine constitue, en un sens, son état normal, sa nature spécifiquement humaine elle-même, et si les concepts de maladie et de développement sont compris comme pratiquement identiques, alors nous devons naturellement rencontrer la même décadence, fruit d ' une longue évolution culturelle. Elle a simplement changé d'apparence. C'est lors d'une longue et paisible accoutumance qu'elle émerge sous sa nouvelle forme, une époque où la solidarité stricte, la discipline rigoureuse et la subordination des individus ne semblent plus nécessaires, mais où les moyens d'une expression personnelle plus insouciante et plus épanouie sont abondamment disponibles. L'uniformité rigide à laquelle chacun a été habitué par des siècles d'éducation commence à se dissoudre et à laisser place au jeu de l'individu. « La variation, qu'elle soit sous forme de déviance (vers le plus élevé, le plus raffiné, le plus rare), ou de dégénérescence et de monstruosité, apparaît soudain sur la scène dans toute sa splendeur ; l'individu ose être unique et se démarquer. » « Tout nouveau quoi, tout nouveau quoi ! Finies les formules communes ! Incompréhension et mépris s'entremêlent, décadence, corruption et désirs les plus élevés horriblement mêlés ; le génie de l'espèce débordant de toutes les cornes d'abondance du bien et du mal, une simultanéité fatale du printemps et de l'automne. » (Au-delà du bien et du mal, 262.)

Si, dans la forme originelle de décadence décrite ci-dessus, les passions de l'homme se retournent contre lui, le menacent et le déchirent parce qu'il ne peut s'exprimer extérieurement, ne peut se défendre, maintenant, pour la raison inverse, elles se livrent une guerre interne similaire, car il n'existe plus aucune condition contre laquelle l'homme doive se défendre, rien qui puisse détourner sa force guerrière vers l'extérieur. Dans la paix paisible d'une vie ordonnée, l'homme, désormais si profondément intériorisé, n'a que lui-même comme terrain de bataille pour ses pulsions incontrôlables. Dès que ces pulsions s'agitent, il recommence à souffrir, « grâce aux égoïsmes farouchement opposés, presque explosifs » que recèle son être excessivement complexe, et par lesquels il perd progressivement toute cohérence personnelle. À ce stade, l'homme constitue le dernier maillon d'une chaîne de développement unique et immensément longue, dont les anneaux individuels sont tous incorporés en lui, comme la somme totale de « l'humanité » intellectuelle, morale et sociale progressivement cultivée, ainsi que de tous les souvenirs instinctifs trop vifs de son animalité passée.

Mais si ces deux formes de décadence découlent nécessairement de la nature humaine et constituent des phases transitoires inévitables pour son évolution vers un niveau supérieur, il existe aussi un troisième type de décadence qui menace de rendre les conditions décrites incurables et d'empêcher toute guérison. Il s'agit de la fausse interprétation du monde, de la vision erronée de la vie, engendrée par cette souffrance et cette maladie. C'est l'appel à l'ascétisme sous toutes ses formes, à se détourner de la vie et de sa douleur, à s'abandonner à la lassitude engendrée par la perpétuelle « guerre de l'être ». Un tel idéal ascétique est prôné non seulement par toutes les religions et tous les

systèmes moraux, mais aussi par tout intellectualisme qui promeut la pensée au détriment de la vie et oppose l'idéal de « vérité » à celui de la plus grande amélioration possible de la vie. Le véritable remède à cette corruption rampante réside dans une pleine acceptation de la vie, afin qu'une santé nouvelle et supérieure puisse naître de la richesse chaotique des contraires.

On n'est f é c o n d qu'au prix d'une richesse en contradictions (Crépuscule des Idoles, V. 3), pourvu qu'on ait encore la force de les supporter, de les e n d u r e r . Alors, dissolution et décadence apparentes, toute prétendue corruption, ne sont qu'un t e r m e p é j o r a t i f p o u r d é s i g n e r l ' a u t o m n e , c'est-à-dire le temps de la chute des feuilles, mais aussi de la maturation des fruits. À cet égard, décadence et progrès peuvent signifier une seule et même chose : progresser vers sa fin nécessaire. « Cela n'y change rien : il faut avancer, c'est-à-dire p r o g r e s s e r p a s à p a s d a n s l a d é c a d e n c e … O n p e u t f r e i n e r ce développement et, par l'inhibition, endiguer la dégénérescence elle-même, la rassembler, la rendre plus véhémente et plus s o u d a i n e : impossible. » (Crépuscule des Idoles, IX, 43). Une telle fin, un lien aussi tragique entre l'avancée et la descente, s'explique par le fait que l'homme ne trouve pas son accomplissement en lui-même, mais aspire plutôt au-delà de lui-même vers quelque chose de plus élevé qu'il n'est. « Avec l'âme animale. Tourné contre lui-même… sur terre, quelque chose de si nouveau, de si profond… de si contradictoire et d e s i p o r t e u r d ' a v e n i r est donné – qu'il permet d'en tirer confiance en une possible nouvelle super-espèce humaine. C'est comme si « quelque chose s'annonçait, se préparait, comme si l'homme n'était pas un but, mais simplement un chemin, un événement, un pont, une grande promesse. » (Sur la Généalogie de la Morale II, 16.) « L'homme est une corde, tendue entre l'animal et le surhomme – une corde au-dessus d'un abîme… Ce qui est grand chez l'homme, c'est qu'il est un pont et non une fin : ce qu'on peut aimer chez l'homme, c'est qu'il est t r a n s i t i o n et c h u t e . » (Ainsi parlait Zarathoustra I, 12.) Par conséquent, les phénomènes de décadence ne peuvent pas plus être épargnés à l'humanité en période de chute et de renaissance imminentes qu'« une femme enceinte ne peut être épargnée des désagréments et des bizarreries de la grossesse… qu'il faut oublier pour se réjouir de l'enfant. »

La compréhension de la nature omniprésente et « trop humaine » des instincts, que Nietzsche avait si fortement soulignée auparavant, n'est pas ici abandonnée, mais au contraire i n t e n s i f i é e autant que possible et prise comme point de départ de sa nouvelle théorie de l'humanité. D'une intuition froide et intellectuelle, elle s'est intensifiée pour lui jusqu'à devenir une é m o t i o n é m o t i o n n e l l e , acquérant ainsi une importance si considérable qu'elle stimule toutes ses forces spirituelles et mentales, jusqu'à ce que, dans la colère, le chagrin et l'horreur, de nouvelles « ailes et de nouvelles forces de ressort » (Ainsi parlait Zarathoustra III, 77) se développent en lui, grâce auxquelles il s'élève au-dessus d'elles. De l' a c c e n t qu'il met sur son ancienne compréhension, des conséquences extrêmes qu'il en tire, naît en lui un désir irrésistible pour sa nouvelle théorie, pour l'idée d'un sacrifice du trop humain au surhumain.

De même que la partie épistémologique de la nouvelle doctrine de Nietzsche reflète la dépendance de la logique au psychique, de la pensée à l'émotionnel, de même, dans cette

image de l'humanité comme surabondance de souffrance en vue d'une renaissance, nous trouvons l'explication de sa propre essence : le sacrifice de pulsions contradictoires pour libérer la plus haute puissance créatrice. Sa théorie de la décadence est née du sentiment profond et omniprésent de sa propre morbidité et de sa souffrance. Ce qui s'applique à elle est également vrai de toutes les théories de sa philosophie ultime : les processus psychologiques douloureux, qui étaient auparavant pour lui la cause et l'accompagnant des divers processus cognitifs, deviennent désormais le contenu même de la connaissance.

C'est à partir de l'idée d'une humanité extrêmement riche et dévouée que Nietzsche, avec le recul, comprend tout le cours du développement humain. Pour cette seule raison, ce long et douloureux apprivoisement de la sauvagerie animale primitive était nécessaire, même s'il engendre l'homme dans la décadence, qu'il finit par dépasser. Son but était de l'enrichir de la plénitude de son être intérieur, puis de le rendre maître de cette richesse et de lui-même. Cela ne pouvait se faire que par une coercition longue et dure, où sa volonté, celle d'un être encore immature, était pour ainsi dire portée à maturité par les coups et les châtiments. Ainsi, l'homme apprit à avoir une volonté plus longue et plus profonde que l'animal oublieux, dominé par l'instant, soumis à des impulsions passagères. Il apprit à défendre sa volonté – il devint « l'animal qui peut promettre ». Toute éducation humaine est fondamentalement une forme de mnémotechnique : elle résout le problème de l'intégration de la mémoire dans la volonté imprévisible. « Pouvoir dire du bien de soi-même avec fierté, et donc aussi dire oui à soi-même, voilà un fruit tardif : combien de temps ce fruit a-t-il dû rester accroché à l'arbre, amer et aigre ! Si nous nous plaçons au terme de ce processus colossal, là où l'arbre porte enfin ses fruits, là où la société et sa morale révèlent enfin ce qu'elles n'étaient qu'un moyen de faire : alors nous trouvons comme fruit le plus mûr… l'individu souverain, qui ne ressemble qu'à lui-même… bref, l'homme doté d'une volonté propre, indépendante et durable, à qui il est permis de promettre. » (Sur la Généalogie de la Morale, II I et suiv.) Cette assurance de l'individu devenu libre et maître correspond à un nouveau type de conscience, après que l'homme a dépassé les idées morales et les concepts idéaux de la tradition – ses éducateurs stricts, désormais superflus – et qu'ainsi la vieille conscience a perdu en lui sa racine et sa justification.

La théorie nietzschéenne de la volonté témoigne également d'une fusion de ses anciennes conceptions métaphysiques et du déterminisme scientifique. Disciple de Schopenhauer, Nietzsche, comme lui, distinguait la volonté mystérieuse « en soi », qui fonde la métaphysique schopenhauerienne, de la volonté telle qu'elle apparaît à notre perception humaine. Il la qualifiait ainsi de libre dans la mesure où les fondements ultimes de son être et de son essence se situent au-delà de notre monde d'expérience, au-delà de la loi de causalité qui lui est applicable ; non libre dans la mesure où la manifestation individuelle de la volonté ne nous devient perceptible qu'au sein du réseau indissoluble du lien causal général. Après avoir adhéré à un déterminisme constant pendant plusieurs années, Nietzsche maintient toujours l'idée que la « volonté » ne mérite son nom, pour ainsi dire, que par la chaîne des influences qui la déterminent. Mais ce que, en tant que déterministe,

il nie quant à l' origine et à la descendance mystérieuses de la volonté, il tente de le placer au but et à la fin de son développement. Si, grâce à la longue culture de la volonté qu'il décrit, par la contrainte et l'influence extérieure, une volonté mûre et sûre d'elle-même s'est progressivement créée , dépassant les limites de l'instant et dominant la vie , alors la volonté est devenue libre dans un sens qui rend injustes les déterministes : car désormais ses actions ne peuvent plus être déduites d'un temps et d'un environnement spécifiques ; désormais, elle n'est déterminée que par elle-même, c'est-à-dire par sa force démesurément accrue et impitoyablement explosive – elle est pure conscience de puissance, détachée du temps. Cependant, cette essence n'est plus de nature métaphysique , car elle est née, elle est le résultat d'une série de développements, et la liberté acquise de la volonté est fille de sa nécessité et de son conditionnement le plus strict. Mais il y a encore quelque chose de mystique dans cette liberté, car elle se transforme désormais en un pouvoir inconditionnel , transformant et remodelant contreprécisément les conditions naturelles qui les ont engendrées. Durant sa période positiviste, Nietzsche avait appris à valoriser le monde de la réalité, dans son développement, accessible et compréhensible pour nous seuls, comme la chose la plus précieuse, se retournant contre les métaphysiciens d'une autre conception avec ces mots : « Tout ce qui est achevé et parfait est admiré, tout ce qui est en devenir est sous-estimé » (Humain, trop humain, I, 162) – simplement parce que les causes de l'origine du premier ne peuvent plus être vérifiées ni comprises. Il parvient maintenant à la même merveille de l'achevé et de l'apparent parfait ; et tout ce qui est en devenir ne lui paraît digne d'appréciation que dans la mesure où il y conduit. Il reconnaît également la conditionnalité de toute chose, mais seulement parce qu'à partir d'elle, une signification mystique de toute chose, transcendant toute conditionnalité et toute expérience, est censée se révéler à un moment donné. Cette signification dépend de la puissance de la volonté libérée, car elle est créée par elle dans les choses . C'est pourquoi Nietzsche souhaite voir l'expression « volonté forte et volonté faible » substituée à la volonté « libre » et « non libre » des déterministes (Au-delà du bien et du mal 21) et tout le champ de la psychologie compris comme « la morphologie et la théorie du développement de la volonté de puissance » (Ibid. 23).

La volonté puissante est donc toujours la plus « intempestive » ; c'est en elle que le génie est devenu ce qui a été préparé dans l'humanité au cours d'une longue période de temps. Dans le génie, ce que l'humanité a appris dans l'esclavage et la servitude coule librement. Les génies sont comme des « explosifs dans lesquels une puissance énorme a été accumulée ; leur condition préalable, historiquement et physiologiquement, est toujours que beaucoup ait été rassemblé, accumulé, économisé et préservé pour eux... le moment où ils apparaissent est fortuit ; s'ils en parviennent presque toujours à la maîtriser, c'est seulement parce qu'ils sont plus âgés , que beaucoup plus longtemps a été accumulé pour eux ;... le temps est toujours, relativement, beaucoup plus jeune, plus mince, moins mûr, plus incertain, plus enfantin... « Le grand homme est une fin ;... Le génie – dans le travail, dans l'action – est nécessairement un dépensier : ce qu'il se dépense fait sa grandeur... L'instinct de conservation est, pour ainsi dire,

suspendu ; La pression écrasante des forces émanées lui interdit tout soin et toute prudence. » (Crépuscule des idoles IX 44.)

Dans le génie, donc, du moins dans un certain sens, émerge à un degré extraordinaire ce qui est censé permettre à l'homme de progresser de sa propre espèce à une super-espèce : un gaspillage de soi au profit d'une nouvelle création, une richesse prodigieuse dans les dons de laquelle tout le passé a été déposé, et dans laquelle il est simultanément devenu pleinement fécond – fertilisation de l'avenir. Imaginez maintenant un génie qui, contrairement aux autres génies, ne possède pas son génie seulement dans un ou quelques domaines, mais en relation avec la conscience entière de l'humanité – de sorte qu'en lui jaillisse, efficacement et vivement, tout ce qui y a jamais vécu et œuvré : un tel génie serait l'image de l'homme dont le surhomme est né. Il examinerait et résumerait en lui tout le passé ; en effet, il contiendrait en lui « toute la lignée de l'humanité, jusqu'à lui-même », et donc le chemin et le but de l'avenir de l'humanité devraient soudainement se révéler en lui. Pour la première fois, par la volonté de puissance d'un tel révélateur, le développement humain recevrait une direction, un but et un avenir ; Toutes choses recevraient une signification intérieure et définitive : en un mot, pour la première fois, le philosophe surgirait comme le créateur, tel que Nietzsche le conçoit : comme le puissant, le génie de l'humanité, celui qui comprend la vie en lui-même, en qui se révèle ce que Nietzsche dit de la pensée en général : « Il s'agit en réalité bien moins d'une découverte que d'une reconnaissance, d'un souvenir, d'un retour et d'un retour à une lointaine, ancienne et collective demeure de l'âme, d'où naquirent ces concepts : la philosophie est, à cet égard, une sorte d'atavisme de l'ordre suprême. » (Au-delà du bien et du mal, 20.) Tout ce qui est suprême est une sorte d'atavisme ; c'est là que réside le caractère étrangement réactionnaire de toute la philosophie finale de Nietzsche, qui la distingue le plus nettement de celle de sa période précédente. Il s'agit d'une tentative de remplacer la glorification métaphysique de certaines choses et de certains concepts par celle de leur antiquité et de leurs origines lointaines. Il n'interprète pas « souvenir » et « reconnaissance » au sens platonicien uniquement parce qu'il croit que, compte tenu de la durée immensément longue de toute pensée, ces notions peuvent être appréhendées de manière tout aussi significative et surhumaine. Il estime donc que, de toutes les avancées,

[2]

seule la plus ancienne détermine l'avenir. que la valeur et la noblesse des choses sont exclusivement liées à l'âge : ce n'est qu'une fois arrivées à leur terme qu'elles révèlent leur trésor, se révèlent comme puissance, liberté et force devenue indépendante. « Celui qui possède (les bonnes choses) est différent de celui qui les acquiert . Tout bien est héritage : ce qui n'est pas hérité est imparfait, est un commencement… » (Crépuscule des idoles IX, 47), noble est « ce qui ne s'improvise pas ». Rien n'est donc plus vulgaire, moins noble que ce qui est en devenir et porteur du devenir et du nouveau : l'homme moderne et l'esprit moderne, totalement conditionné par son époque et donc totalement esclave. Il ne peut devenir un esprit maître qu'après avoir été incorporé en lui par des siècles et des millénaires, et il est ainsi devenu lui-même « intempestif », un « génie intemporel ».

« La démocratie a toujours été la forme déclinante de l'organisation du pouvoir :… Pour qu'il y ait des institutions, il faut… une volonté, un instinct, un impératif, antilibéral jusqu'à la malveillance : la volonté de tradition, d'autorité, de responsabilité pour les siècles, de s o l i d a r i t é des générations en avant et en arrière dans l'infini. » (Crépuscule des idoles, IX, 39.) Il est intéressant de constater, en comparant les passages correspondants des œuvres précédentes de Nietzsche, quel changement dans la conception d'une théorie le simple changement de sentiment peut susciter en lui, et avec quelle irréconciliabilité les contradictions deviennent immédiatement aiguës. Il fustige [3]
maintenant la « populace » L'« égalisation » de tous les peuples et les conditions de paix paisibles où aucune force barbare plus brutale ne peut surgir, capable de perpétuer la vigueur d'antan dans un présent épuisé et affaibli. Les barbares sont « les personnes l e s p l u s e n t i è r e s » (ce qui, à tous les niveaux, signifie aussi « les bêtes les plus entières »). (Au-delà du bien et du mal, 257.) Ces personnes et ces bêtes les plus entières apparaissent dans un tel état social comme mauvaises et dangereuses ; elles sont stigmatisées comme criminelles et traitées en conséquence ; en effet, en vertu de leurs instincts naturels plus forts, elles s o n t les criminelles-nées et les scélérats de l'ordre établi. « Le type criminel est le type de l'homme fort dans des conditions défavorables... Il lui manque la nature sauvage, une certaine nature et une forme d'existence plus libre et plus dangereuse, dans laquelle tout ce qui est une arme et une défense dans l'instinct de l'homme fort e x i s t e l é g i t i m e m e n t . Ses v e r t u s sont bannies par la société. » (Le Crépuscule des idoles IX 45.) L'idéal de liberté, selon lequel c h a q u eUne certaine liberté, qui permet ainsi aux plus faibles et aux plus humbles d'accéder à la liberté de mouvement, est en contradiction directe avec la sienne : sa vie impitoyable exige toujours la violence d'autrui, sa force s'exprime involontairement et nécessairement par l'écrasement de toute faiblesse environnante. La raison, cependant, pour laquelle cette force instinctive éclate en lui est qu'il est issu, pour ainsi dire, d'une culture plus ancienne, qu'il représente une part plus ancienne de l'humanité ; en un mot, comme la volonté puissante et le génie, il est doté du plus haut degré d'atavisme. Cette puissance instinctive, inhérente à lui depuis l'Antiquité, peut être en elle-même ignoble, mais elle est noble en ce qu'elle représente la percée d'une abondance accumulée depuis longtemps, un puissant explosif par lequel le passé fertilise l'avenir. Là où le criminel est très fort, où il est à la fois un génie de son espèce et un « libre arbitre », il parvient parfois à orienter la tendance dominante de son temps selon sa singularité atavique et à plier l'époque adverse à sa volonté tyrannique. Napoléon en est un exemple, que Nietzsche conçoit à la manière de Taine. Lui aussi attache une importance capitale au fait que Napoléon soit un descendant des génies tyranniques de la Renaissance, qui, transplanté en Corse, a su préserver l'héritage de ses ancêtres intact dans la sauvagerie et l'originalité des coutumes locales, afin d'utiliser finalement cette force pour soumettre l'Europe moderne, qui lui offrait un champ d'exercice du pouvoir totalement différent de celui que l'Italie avait autrefois offert à ses ancêtres. L'admiration de Nietzsche pour le grand Corse appartient à sa dernière période intellectuelle, tout comme il avait auparavant conçu la Renaissance italienne [4]
d'une manière sensiblement différente.

Fort de ses instincts violents et de son égoïsme débordant, Napoléon devint pour Nietzsche l'image idéale de la nature dominante innée, comme il se doit et comme nous en avons encore besoin aujourd'hui pour éradiquer toutes les considérations morales et les pulsions efféminées nourries par la nature d'esclave de l'homme moderne. Ceci nous amène à la distinction, souvent surestimée et souvent discutée, établie par Nietzsche entre morale dominante et morale servile. Initialement, Nietzsche s'appuyait également sur des stimuli positivistes. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'ouvrage de Rée, alors en cours d'écriture, « L'Origine de la conscience », lui offrit l'occasion d'échanger avec son ami sur tous les éléments nécessaires à ses propres desseins, notamment sur le lien étymologique et historique des concepts de noble-fort-bon, d'inférieur-faible-mauvais dans la morale la plus ancienne, ou, pour ainsi dire, au niveau prémoral de la culture. La manière dont ces conversations et ces études communes furent reprises par les deux amis était caractéristique du rapport que Nietzsche entretenait encore avec les conceptions positivistes : il écoutait à nouveau patiemment leurs idées, en puisant parfois de l'inspiration ou de la matière pour sa propre réflexion, mais ce faisant, il se tournait déjà avec hostilité envers ses anciens camarades.

Dans l'œuvre de Rée, le glissement historique du jugement en faveur de toutes les pulsions bienveillantes et égalitaires était compris comme une transition naturelle et progressive vers des formes de société plus évoluées : la glorification initiale du pouvoir prédateur et de l'égoïsme céda progressivement la place à l'introduction de coutumes et de lois plus douces, jusqu'à ce que, dans la morale chrétienne, la compassion et la charité apparaissent finalement consacrées religieusement comme le commandement suprême. Cependant, dans son analyse personnelle du phénomène moral, Rée était loin de se ranger du côté des utilitaristes anglais, dont il se rapproche par ailleurs le plus par ses conceptions scientifiques. Pour Nietzsche, en revanche, du fait de l'évolution de sa conception personnelle de la morale, la différence historiquement établie entre les deux définitions du « bien » s'accentua en deux oppositions irréconciliables : une lutte entre la morale du maître et la morale de l'esclave, qui perdure encore aujourd'hui. L'immense importance qu'acquérait pour lui toute volonté puissante et tout instinct puissant le conduisit à considérer celle-ci comme la seule source possible de toute morale saine, et la sanction des pulsions bienveillantes, au contraire, comme un mal fatal dont souffre encore l'humanité. Sa réduction antérieure de tous les jugements moraux à l'utilité, à l'habitude et à l'oubli des principes utilitaires originels lui semblait désormais erronée : une telle origine pouvait, au mieux, convenir à la morale d'esclave ; dans le cas contraire, il fallait en trouver une plus noble. Car il est noble de qualifier une chose de bonne ou de mauvaise sans tenir compte de son utilité, et c'est ainsi que procède la nature maîtresse : elle se perçoit elle-même dans son être et toutes ses pulsions comme « b o n n e s » et méprise tout ce qui ne leur correspond pas – donc tout ce qui est faible, dépendant et timide – avec un mépris involontaire et semi-inconscient, le considérant comme « mauvais ». La morale d'esclave de ces méprisés, de ces « mauvais », naît d'une manière tout à fait différente : elle ne naît pas spontanément et d'elle-même, mais sur la base du ressentiment comme une sorte d'acte de vengeance : elle appelle « mauvais », haïssable, tout ce qui appartient aux classes dirigeantes, et c'est seulement à partir de là qu'elle

invente, comme quelque chose de dérivé, son concept de « bien » pour tous ceux qui s'opposent à elles .Des qualités, c'est-à-dire pour les faibles, les opprimés, les souffrants. D'un côté, donc, se dresse le « prédateur innocent », le fort, le « monstre exultant », qui commet même les pires actes avec « une bonne humeur et un équilibre spirituel », tel un « escroc étudiant » (De la Généalogie de la Morale, I, 11) ; de l'autre, l'opprimé, haineux, dont l'âme aspire impuissante à la vengeance tout en semblant prêcher la morale de la compassion et de la charité miséricordieuse. Ce dernier type a été élevé au rang d'idéal parfait du christianisme, que Nietzsche interprète volontiers comme un acte monstrueux de vengeance du judaïsme contre le monde antique autocratique. Le fait que les Juifs aient crucifié le fondateur du christianisme et renié sa religion aurait constitué la véritable subtilité de ce plan de vengeance, afin que les autres nations « mordent à l'hameçon » sans hésitation. [5] Il n'est cependant pas nécessaire de poursuivre Nietzsche dans toutes ses explications et son interprétation parfois audacieuse de l'histoire, car la véritable signification de cette conception pour sa philosophie réside ailleurs que là où on la cherche habituellement. Dans son besoin de tout généraliser autant que possible et de le fonder scientifiquement, Nietzsche a tenté de développer à partir de l'histoire humaine et d'y intégrer quelque chose dont la signification résidait pour lui dans un problème psychologique caché. Il est donc regrettable que la singularité de la pensée de Nietzsche soit brouillée en insistant indûment sur le mauvais côté : celui de la scientificité. Il est également vrai des hypothèses de Nietzsche, et surtout de celles-ci, qu'il ne faut pas les prendre théoriquement pour en extraire le noyau originel. La question fondamentale pour lui n'était pas de savoir quelle était l'histoire spirituelle de l'humanité, mais comment sa propre histoire spirituelle devait être comprise comme celle de toute l'humanité. En contraste frappant avec la précision philologique avec laquelle il avait initialement interprété l'histoire et la philosophie, et essentiellement aussi dans la période précédente, la recherche scientifique exacte ne joue désormais plus aucun rôle à côté de ses idées et concepts brillants – et elle ne pouvait plus jouer aucun rôle parce que Nietzsche était empêché de travailler scientifiquement.

De toutes les études qu'il pourrait aborder maintenant, ses mots du Gai Savoir (166) sont vrais : nous « restons toujours en compagnie de nous-mêmes », même lorsque nous croyons assimiler quelque chose d'étranger : « Tout ce qui est de mon espèce, dans la nature et l'histoire, me parle, me loue, me pousse en avant, me console ; je n'entends pas le reste, ou je l'oublie aussitôt. » « La limite de notre sens de l'ouïe : nous n'entendons que les questions auxquelles nous pouvons trouver une réponse. » (Ibid. 196.) « Si grande soit l'avidité de ma connaissance, je ne peux rien prendre aux choses que ce qui m'appartient déjà ; la possession d'autrui demeure dans les choses. » (Ibid. 242.)

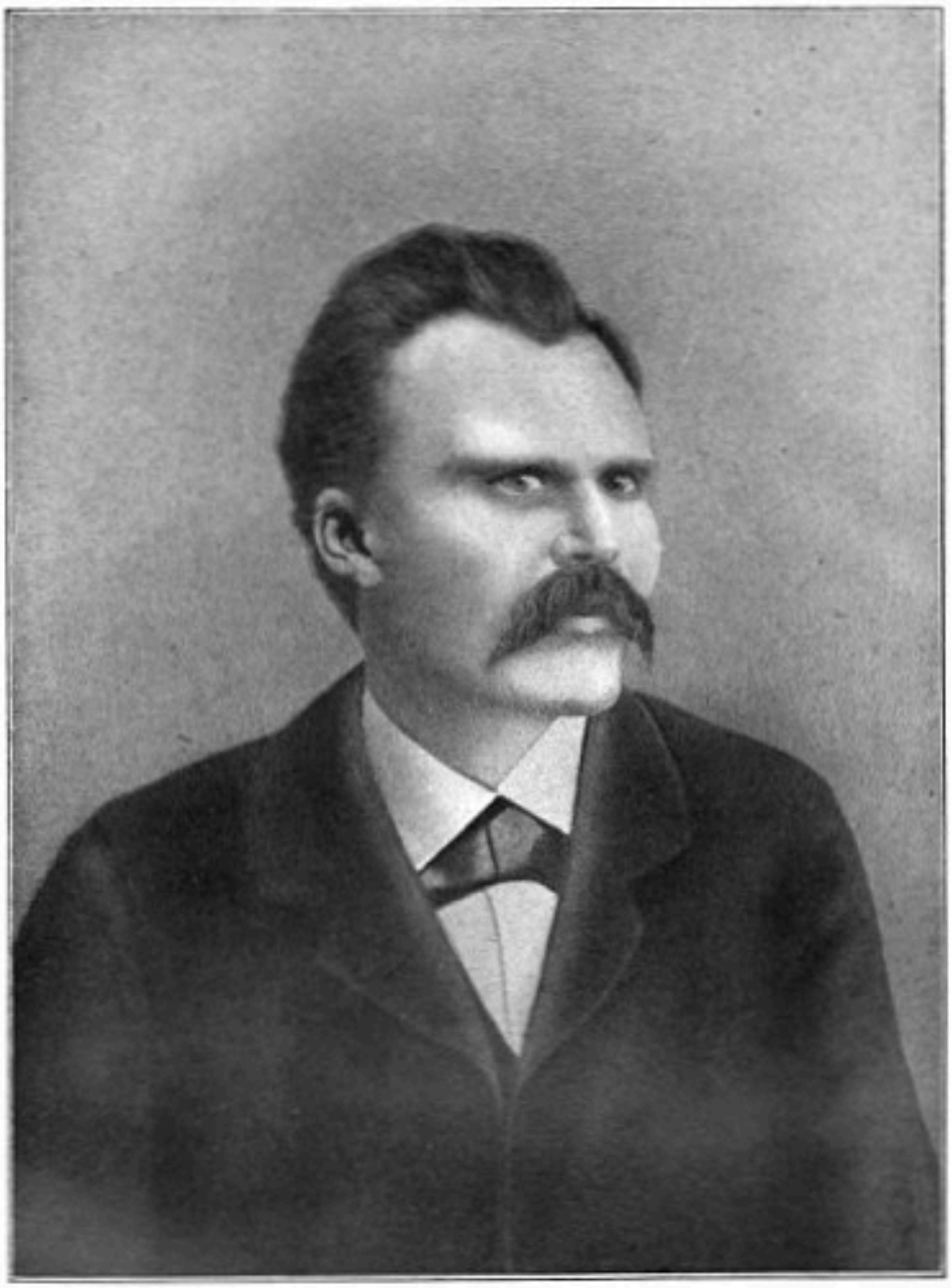
En traitant la matière de manière aussi arbitraire au profit de ses hypothèses philosophiques, il s'éloigna bien davantage de l'observation et du raisonnement objectifs, et devint bien plus subjectif dans ses conclusions et déductions qu'à l'époque où il se limitait encore consciemment à l'expérience intérieure. Désormais, ce qui était

intérieurement significatif devint la force déterminante et législative extérieure, et il devint lui-même le « grand tyran », le « monstre rusé qui, par sa grâce et sa honte, força et força tout jusqu'à ce que cela devienne pour lui un pont, un présage, un héraut et un chant du coq ». (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 74.)

Pour Nietzsche, le problème psychologique consiste, dès le départ, moins à établir l'opposition historiquement correcte entre la morale du maître et la morale de l'esclave qu'à établir le fait que l'homme, tel qu'il s'est développé depuis la base jusqu'à nos jours, porte en lui ces deux contraires, qu'il est le résultat douloureux d'une telle contradiction instinctive, d'une telle incorporation de valeurs doubles. Si l'on se souvient de la description nietzschéenne de la décadence, on y retrouve l'homme comme une nature dominatrice née, c'est-à-dire dotée d'une puissance et d'une sauvagerie originelles, mais asservie et transformée en esclave obéissant par la coercition sociale, par le fait même de la culture naissante. Pour Nietzsche, toute culture en tant que telle repose sur un tel asservissement écœurant de l'homme, et il souligne explicitement que sans ce processus, sans être violemment retournée contre elle-même, l'âme humaine serait restée « plate » et « mince ». Sa nature originelle, maîtresse de soi, n'est encore qu'un magnifique spécimen animal, et ne peut se développer que par les blessures infligées à sa puissance ; car, dans l'agonie de ces blessures, elle doit apprendre à se déchirer, à se venger, à exprimer son impuissance dans des passions intérieures : tout cela exclusivement sur la base d'un ressentiment servile . « L'essentiel,… semble-t-il, est, pour le redire, qu'il faille obéir longtemps et dans une seule direction. »« Devenir : à la longue, il en résulte toujours quelque chose qui vaut la peine de vivre ici-bas. » (Au-delà du bien et du mal, 188.) Or, Nietzsche ne considère pas seulement cet état de décadence comme surmontable, mais comme la condition nécessaire pour qu'en naisse l'être humain déterminé, émotionnellement fort et sûr de lui. Il faut cependant noter : cet être humain parfait, doté d'une nature supérieure approfondie et individualisée, ne doit en aucun cas vivre selon son égoïsme naïf, ne doit pas se défaire de ses préjugés et de ses chaînes d'esclaves pour devenir une fin en soi, mais doit devenir le prémices d'une espèce humaine supérieure et se sacrifier pour sa renaissance. Car, comme nous l'avons vu, pour Nietzsche, l'apogée du développement représentait la chute de l'humanité, car l'humanité n'est que le passage vers quelque chose de supérieur, un pont, un moyen. Plus un homme est grand, plus il est génial, plus il atteint des sommets à tous égards, plus il est aussi une fin, un épuisement personnel, une effusion de ses dernières forces – « prêt à la destruction dans la victoire ! » (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 91). Il est destiné à devenir « quelque chose de parfait, d'accompli, de joyeux, de puissant, de triomphant », uniquement pour être « prêt pour quelque chose de nouveau, de toujours plus difficile, de toujours plus loin », « tel un arc que toute adversité tend toujours plus fort » (De la Généalogie de la Morale, I, 12), un arc dont la flèche vise le surhomme. Il devient ainsi le champ de bataille d'impulsions conflictuelles et belliqueuses, dont seule la douloureuse plénitude est à l'origine de tout développement. En lui, nous retrouvons cette confusion entre le désir de dominer et le besoin de servir, le viol de l'un par l'autre – d'où naquit autrefois toute culture, et d'où une superculture doit maintenant surgir, création ultime et suprême. Ce n'est pas un homme

paisible qui s'amuse, mais un combattant et un autodestructeur. Ainsi, en lui-même et sur la base de sa personnalité totalement individualisée et spirituellement dénuée, il répète exactement ce qui affectait autrefois l'humanité de l'extérieur, par l'asservissement, comme moyen d'éducation imposé – nous retrouvons en lui « ce secret viol de soi, cette cruauté artistique, ce plaisir à se donner forme comme une matière lourde, résistante et souffrante, à y graver une volonté, une critique, une contradiction, un mépris, un non – ce travail étrange et horriblement agréable d'une âme volontairement en désaccord avec elle-même, qui se fait souffrir par plaisir à provoquer la souffrance. » (Sur la Généalogie de la Morale II, 18.) Car précisément l'âme la plus parfaite et la plus complète doit exprimer en elle-même de la manière la plus claire et la plus irrévocable la loi fondamentale de la vie, qui dit : « Je suis celui qui doit toujours se vaincre. » (Ainsi parlait Zarathoustra II, 49.)

On ne peut ignorer à quel point Nietzsche a soumis son propre état d'esprit à ces théories, avec quelle force il y a reflété sa propre essence, et comment il a finalement tiré la loi fondamentale de la vie de son besoin le plus profond. Sa douloureuse « multiplicité d'âmes », sa violente « division » en une partie sacrificielle et adoratrice et une partie dominatrice et déifiée, sont à la base de toute sa vision de l'évolution humaine. Chaque fois qu'il parle de natures maîtresse et esclave, il faut se rappeler qu'il parle de lui-même, poussé par le désir d'une nature souffrante et dysharmonieuse de son opposé essentiel et par le désir de pouvoir admirer cette nature comme son Dieu. Il se décrit lui-même lorsqu'il dit de l'esclave : « Son esprit aime les cachettes, les chemins secrets et les portes dérobées ; tout ce qui est caché lui plaît comme son monde, sa sécurité, son réconfort » (Sur la Généalogie de la Morale, I, 10) – et il décrit son pendant dans la nature maîtresse, active, joyeuse, instinctivement sûre et insouciante, l'homme d'action originel. Mais en admettant que l'une soit la condition préalable de l'autre, en faisant de la nature humaine en tant que telle l'arène où ces deux opposés se rencontrent continuellement pour se vaincre, il les conçoit comme des étapes de développement au sein d'un même être, qui, historiquement considérées, demeurent opposées, mais qui, psychologiquement considérées, se révèlent dans l'être individuel comme une division de l'essence au sein de l'être humain capable de développement. Par conséquent, sa conception de la lutte historique entre natures maîtresse et nature servile, dans toute son importance, n'est qu'une illustration grossière de ce qui se déroule dans l'être humain le plus élevé, le processus psychique cruel par lequel il doit se diviser en dieu sacrificiel et animal sacrificiel.



Ce n'est qu'à présent que nous pouvons déterminer ce que signifie réellement la « transvaluation de toutes les valeurs » de Nietzsche – toutes les conceptions antérieures de la morale et des idéaux – et comment elle se rattache à l' i d é a l a s c é t i q u e , dans lequel, pour Nietzsche, se résument désormais tous les idéaux religieux et moraux. Cette transvaluation de toutes les valeurs commence cependant par une déclaration de guerre à tout ascétisme ; elle commence par une sanctification du « trop humain » en l'homme, jusque-là vilipendé et réprimé, car le naturel et le sensuel faisaient obstacle au surnaturel

et au suprasensible, tenus pour un fait irréfutable. Le philosophe du futur de Nietzsche, cependant, ne croit plus à l' existence d'une surhumanité ; il faudrait d'abord qu'elle soit créée par l'homme lui-même, et pour cela, il ne dispose d'autre matériau que la force vitale élémentaire de la nature telle qu'elle est. Il ne s'agit plus de faire disparaître ce monde aussi complètement que possible dans un au-delà supérieur, mais d'attirer hors de ce monde toute l'abondance d'un au-delà riche et inimaginablement glorieux. [6] C'est pourquoi il restitue le droit d'exister aux pulsions méprisées, redoutées et maltraitées, aux passions de l'homme « naturel », non encore édifiées par aucune morale. Convaincu qu'il ne s'agit pas de séparer les forces du bien et du mal, mais de renforcer et d'accroître au maximum la force vitale en général, afin que la vie puisse réaliser son but suprême de l'intérieur, il est affirmé que « l'homme a besoin de son pire pour son meilleur – que tout le pire est sa meilleure force , et la pierre la plus dure pour le plus grand Créateur ; et que l'homme doit devenir meilleur et plus mauvais. » (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 97).

En tant que défenseur de la vie, l'homme est censé dépenser, abandonner et dilapider sa vertu ; mais en se rebaptisant vertu, il est censé l'intensifier jusqu'à une plénitude de puissance intérieure qui finit par le faire éclater comme un vase trop étroit pour sa capacité : il est censé la posséder uniquement pour être possédé par elle. Atteignant un tel excès générateur de puissance, elle finit par l'engloutir, lui et sa volonté individuelle, dans la ferveur et le sentiment du tout ; elle se transforme pour lui en un pont sur lequel il avance à grands pas vers la destruction : « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté : c'est pourquoi vous devriez aimer vos vertus, car vous périrez par elles. » (Ibid. I 47.) « J'aime celui dont l'âme est si pleine qu'il s'oublie lui-même, et tout est en lui : ainsi tout sera sa perdition. » (Ibid. I 14.)

Aussi synonymes que puissent paraître à première vue l'effort égoïste de force et la vertu , ils demeurent en vérité profondément distincts. La différence de valeur entre les forces et les qualités humaines, que toute morale conçoit comme qualitative, est fondamentalement transférée au quantitatif, mais le dévouement volontaire et enthousiaste à cet accroissement autodestructeur de la force n'en englobe pas moins une différence de valeur de disposition. Le caractère répréhensible de cette disposition est souligné lorsqu'on affirme que le mal n'est pas le pire ennemi de la grandeur humaine, mais plutôt que son pire est si petit ! Hélas, que son meilleur est si petit ! (Ibid. III 97.) L'excès est la voie vers le surhumain , et c'est pourquoi il est précédé du cri : « Où est l'éclair qui peut vous lécher de sa langue ? Où est la folie dont il faut vous inoculer ? — Voici, je vous enseigne le surhomme : il est cet éclair, il est cette folie ! » (Ibid. I 11.)

Par conséquent, la voie choisie par Nietzsche pour atteindre son but idéal ne doit pas être confondue avec le but lui-même ; il considère la domination des « instincts terribles » comme un simple moyen nécessaire à la réalisation du but ultime le plus élevé. À tort et par un grave malentendu, on lui a reproché de présenter son « Surhomme » sous les traits d'un César Borgia, ou de quelque autre monstre cruel, plutôt que de Jésus. En réalité, le « Monstre » n'est pas un modèle pour le « Surhomme », mais simplement un piédestal ; il représente, pour ainsi dire, le bloc de granit brut nécessaire à l'érection de la statue d'un

dieu. Et cette statue d'un dieu idéal du Surhomme est non seulement différente de lui par sa nature et son essence, mais directement opposée à lui. Le contraste est ainsi formulé avec une telle profondeur et une telle acuité qu'il n'en est pas de même dans la morale la plus ascétique. Toute morale ne vise qu'à l'amélioration et à l'embellissement de l'humanité, tandis que Nietzsche suppose qu'une espèce entièrement nouvelle, une super-espèce, doit être créée. Ce qui était auparavant considéré comme une transition de l'inférieur vers le supérieur, tout en préservant l'humain dans l'image idéale, Nietzsche le conçoit comme une rupture complète, comme la lutte de contraires opposés ; ce qui n'était auparavant qu'une différence de degré entre l'être humain « naturel » et l'être humain « moral » au sein des deux humanités communes, devient chez Nietzsche une opposition essentielle et absolue entre l'homme naturel et le surhumain. On peut donc dire : si l'on considère le c h e m i n m o r a l emprunté par Nietzsche, l'anti-ascétisme le caractérise, car il ne ressemble pas au chemin escarpé et rocailleux de l'abnégation, mais mène au cœur d'une nature tropicale sauvage, celle d'une insouciante complaisance. Si, en revanche, on conçoit l e b u t m o r a l d e N i e t z s c h e ,À y regarder de plus près, elle se révèle d'une nature totalement ascétique, cherchant non seulement à élever l'homme, mais à le transcender complètement ; non seulement à le purifier, mais à l'abolir complètement. D'une part, Nietzsche combat la morale conventionnelle en raison de son caractère fondamentalement ascétique, de son mépris et de sa condamnation des désirs infrahumains, auxquels il attribue une si haute valeur comme source de la force humaine. D'un autre côté, il combat avec tout autant d'acharnement la morale dominante là où elle n'est pas assez ascétique à ses yeux. Il s'oppose fondamentalement à sa croyance optimiste selon laquelle, par une certaine purification, l'homme peut se rapprocher d'un but idéal ; car, aux yeux de Nietzsche, l'homme en est incapable, et donc tout prétendu raffinement repose sur un simple affaiblissement de la force vitale élémentaire. « J'avais vu nus l'un et l'autre, le plus grand homme et le plus petit : trop semblables l'un à l'autre, trop humains, même le plus grand ! » (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 98). Toute tentative de la morale de faire ressembler l'être humain à un être idéal n'aboutit qu'à une imitation irréelle au détriment du pouvoir réel, et toute transformation morale n'est donc qu'une forme de dissimulation esthétique de l'être humain affaibli, mais par ailleurs totalement inchangé. « Quoi ? Un grand homme ? « Je ne vois toujours que l'acteur de son propre idéal. » (Au-delà du bien et du mal 97.) « J'ai cherché les grands hommes, je n'ai toujours trouvé que les s i n g e s de leur idéal. » (Le Crépuscule des idoles I 39.)

De cette conception pessimiste de l'humanité naît le trait extrême et ascétique qui caractérise le but idéal de la philosophie nietzschéenne : celui-ci ne peut être atteint que par la déchéance de l'humanité. Et ce trait devient d'autant plus extrême que Nietzsche s'efforce fondamentalement de nier et d'éradiquer tout ascétisme. Plus l'accroissement du pouvoir égoïste est exigé au départ, plus l'exigence d'abandonner son propre moi apparaît monstrueuse à la fin du développement pour faire place au surhomme. Alors qu'il était initialement dit : « L'homme est quelque chose qui doit devenir mauvais, sauvage et cruel », il est finalement dit : « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté » – toute cruauté et toute sauvagerie atteintes n'existent finalement que pour se retourner contre l'homme lui-même et le détruire.

Ainsi divergent irréconciliablement les deux aspects de l'éthique de Nietzsche, qu'il résume en un seul et même commandement – dans la première et unique loi morale gravée dans les nouvelles tables de valeurs : « Deviens dur ! » (Ainsi parlait Zarathoustra III 90 = Crépuscule des idoles, conclusion.) De ces mots « Deviens dur ! » ressort clairement le double visage de la morale de Nietzsche, avec ses traits empreints de cruauté tyrannique et de renoncement ascétique. Car devenir dur signifie, d'une part, la force de résistance à toute impulsion douce et bienveillante, la pétrification dans l'auto-indulgence égoïste, en bref : la dureté envers autrui, la bonne volonté d'exercer un pouvoir dominateur ; D'un autre côté, cependant, cela signifie la dureté envers soi-même, comme celui qui périt et doit être écrasé – cela signifie : La dureté vous ennoblit au même titre qu'elle ennoblit la pierre que l'artiste cherche à façonner en une œuvre d'art sublime. Vous ne devez céder à rien, sauf à une chose : ne pas vous effondrer en travaillant, sinon toute votre humanité, si élevée soit-elle aux yeux de l'ancienne morale, ne sert qu'au tas d'ordures balayé ; ce n'est que déchet et matière gâtée. À l'opposé d'une telle détermination, le plus répréhensible apparaît la mollesse anxieuse du sentiment, l'hésitation timide face au terrible, au décisif. Car, comme le chante Zarathoustra, le créateur de l'avenir, « vers l'homme, ma volonté créatrice ardente me pousse sans cesse à nouveau ; ainsi, elle pousse le marteau vers la pierre. Hélas, vous les hommes, dans la pierre sommeille une image pour moi, l'image de mes images ! Hélas, qu'elle doive dormir dans la pierre la plus dure, la plus laide ! Maintenant, mon marteau s'abat cruellement sur sa prison. Des morceaux de pierre se dispersent : que m'importe ? » (Ainsi parlait Zarathoustra II, 8).

Nous voici confrontés à l'énigme et au mystère des enseignements de Nietzsche : comment l'émergence du surhumain à partir de l'inhumain est-elle possible, si les deux sont conçus comme des opposés irréconciliables ? La réponse à cette question rappelle involontairement une vieille prescription morale, qui se résume à peu près ainsi : « Pour se débarrasser d'un défaut, il faut s'y soumettre et l'exagérer jusqu'à ce que son exagération et son excès aient un effet dissuasif. » La prescription morale que Nietzsche a écrite pour l'humanité, parce qu'il n'en connaissait pas de plus efficace pour lui-même, présente une certaine ressemblance. Il voulait véritablement amener l'humanité, en libérant toutes ses pulsions les plus folles, à un état où la jouissance égoïste, par excès et exagération, devienne une s o u f f r a n c e e n e l l e - m ê m e . Du tourment d'une telle souffrance naîtrait un désir irrésistible et irrésistible pour son p r o p r e c o n t r a i r e – le désir du fort, de l'immodéré, du violent pour la tendresse, le modération, la douceur ; Le désir de laideur, le désir obscur de beauté et de pureté lumineuse – le désir de l'être humain tourmenté, possédé par ses pulsions sauvages, pour son Dieu. Nietzsche considérait possible qu'un tel état d'esprit puisse faire surgir son contraire par la puissance irrésistible d'une émotion. Ainsi, l'homme magnanime lui apparaît comme « un homme assoiffé de vengeance, à qui la satisfaction paraît proche et qui, en imagination, la désire abondamment, intensément et jusqu'à la dernière g o u t t e » .il boit, qu'un dégoût terrible et rapide suit cette débauche rapide - il s'élève maintenant « au-dessus de lui-même », comme on dit, et pardonne à son ennemi, le bénit et l'honore en effet. Par cette violation de soi-même, par cette moquerie de son désir de vengeance, qui deviendra

bientôt si puissant, il ne fait que céder à cette nouvelle impulsion. (Le Gai Savoir, 49.) La condition fondamentale pour une telle représentation du surhumain apparent par soi-même est cependant que le soi préserve la puissance sauvage de son excès douloureux – qu'il ne l'affaiblisse pas, ne le bride pas, ne le modère pas, ne le « purifie » pas, afin de libérer les contraires de la tension douloureuse. Plus il veut s'élever, atteindre les plus tendres fleurs du beau et du divin, plus il doit enfoncer les racines de sa puissance dans le sol le plus noir, dans sa nature inhumaine et sous-humaine. De ce fait, le surhumain que l'homme crée devient, bien sûr, la représentation d'une simple illusion divine, un instantané, pour ainsi dire, non celui de son être véritable – mais c'est seulement ainsi qu'il devient réalisable. Car aucun développement progressif, aucune transition ne rapproche les contraires, mais ils se conditionnent et se créent l'un l'autre précisément en vertu de leur Face à cette opposition, un gouffre infranchissable subsiste à jamais entre eux : d'un côté, la réalité vitale des pulsions humaines, exacerbée jusqu'à la terreur, exacerbée jusqu'au chaos ; de l'autre, une simple illusion, un léger reflet de l'essence, en quelque sorte un m a s q u e divin , dépourvu de toute réalité indépendante. Ainsi, Hesse oppose à la théorie de Nietzsche, « au plus haut point », la même accusation qu'il porte à la conception habituelle de la morale, à savoir qu'il suffit de faire ressembler l'homme à une image idéale préexistante : l'accusation selon laquelle seule une dissimulation esthétique, et non une transformation profonde, est réalisée, l'homme s'abaissant ainsi au rang de simple « acteur de son idéal ». Nous retrouvons ici précisément le même phénomène qui nous a surpris dans l'attitude de Nietzsche envers l'ascétisme : ce à quoi Nietzsche semble s'opposer le plus fondamentalement, il l'intègre finalement le plus fondamentalement dans ses théories, mais seulement jusqu'aux conséquences les plus extrêmes et au sens le plus extrême. Ce qu'il rejette avec la plus grande fermeté comme moyen de parvenir à une fin, il l'utilise finalement pour l'intégrer à son but ultime, à sa fin même. En effet, chaque fois que Nietzsche poursuit et dégrade quelque chose avec une haine particulière, on peut sans risque supposer que cela est profondément ancré au cœur de sa propre philosophie ou de sa propre vie. Cela s'applique aussi bien aux personnes qu'aux théories.

Dans de tels cas, Nietzsche lui-même admet généralement que l'objet qu'il combattait possédait une certaine valeur en tant que moment d'évolution vers sa nouvelle conception. Dans le cas présent, il admet que l'homme n'a acquis sa c a p a c i t é à représenter le surhumain que progressivement, à travers son évolution au sein de la morale, de l'art et de la religion dominantes.

Ce n'est qu'en lui faisant croire à la possibilité de son raffinement essentiel qu'elle lui a appris à « devenir art, surface, jeu de couleurs… au point de ne plus souffrir à leur vue » (Par-delà le bien et le mal, 59). Elle nous a « appris à apprécier le héros caché en chacun de ces personnages ordinaires, et l'art de nous voir comme tel, de loin, et comme simplifié et transfiguré – l'art de nous mettre en scène devant nous-mêmes. C'est seulement ainsi que nous pouvons surmonter quelques détails vils de notre personnalité ! » (Le Gai Savoir, 78). La différence entre l'être humain précédent et celui auquel Nietzsche aspirait réside donc dans le fait que ce dernier ne se complaît pas dans la croyance que sa nature a

été transformée et changée depuis qu'il a développé en lui des traits moraux, artistiques et religieux ; il reste conscient qu'il ne crée, pour ainsi dire, qu'en tant que poète ou acteur lorsqu'il met en lumière l'idéal. Mais cette compréhension ne peut lui venir que lorsqu'il a atteint le niveau de force présupposé par Nietzsche, lorsqu'il est devenu « assez fort, assez endurant, assez artiste ». Sinon, il ne pourrait supporter la vérité selon laquelle son essence est immuable, son idéal surhumain n'est qu'une image contemplée, son œuvre morale suprême n'est qu'une œ u v r e d ' a r t . C'est ainsi qu'il faut comprendre les mots de Nietzsche : « …on pourrait compter les homines religiosi parmi les artistes, comme leur rang l e p l u s é l e v é . » (Par-delà le bien et le mal, 59.) Car c'est du principe artistique que découlent les distinctions de valeur éthiques et religieuses les plus élevées, et le « Par-delà le bien et le mal » de Nietzsche, comme son « Par-delà le vrai et le faux », s'arrête avant le « Par-delà le beau et le laid » et ne le pénètre pas. Le surhomme n'est possible et compréhensible qu'en tant qu'œuvre d ' a r t h u m a i n e .Et si l'on veut se faire une image de cela, il n'y en a peut-être pas de meilleure que celle utilisée par Nietzsche dans « La Naissance de la tragédie par l'esprit de la musique », lorsqu'il évoque la relation entre le dionysiaque et l'apollinien dans la création artistique. Il y compare les visions apolliniennes, issues de la vie orgiaque et énergique du dionysiaque, à ce phénomène optique bien connu où, en fixant la pleine lumière du soleil, des taches sombres et colorées apparaissent devant nos yeux éblouis, comme un remède. Il utilise le phénomène à l'inverse : en plongeant dans l'obscurité douloureuse des forces primitives déchaînées et autodestructrices, une image lumineuse, délicate et éblouissante, du surhumain surgit devant nous avec le même effet thérapeutique. Et de même que dans la tragédie grecque, à laquelle Nietzsche applique sa parabole, les images apolliniennes, c'est-à-dire les figures héroïques de la scène hellénique, n'étaient en réalité que des masques du dieu unique Dionysos, de même cette image du surhomme, créée dans un débordement de créativité, n'incarne essentiellement qu'une illusion divine, un symbole au sens artistique du terme. Derrière lui, abyssal et plongé dans une « obscurité pourpre », repose l'être dionysiaque lui-même, la force élémentaire de la vie, dont il a sans cesse besoin pour sa création.

Ainsi, nous voyons que, dans la philosophie de Nietzsche, l'éthique déborde imperceptiblement vers l'esthétique – vers une sorte d'esthétique religieuse – et que la doctrine du bien est rendue possible par la divinité de la beauté. La frontière ténue où l'apparence doit épouser l'être pour former l'idéal fait du monde de la beauté et de son auto-illusion fantastique le « véritable giron d'événements idéaux et imaginatifs », dont l'impulsion la plus profonde est précisément donnée par le fait qu'ils demeurent éternellement irréalisables, que le désir est incapable de les doter de vérité et de réalité essentielles. C'est la même condition que Nietzsche décrit lorsqu'il dit d'un artiste qu'il tient bien plus « de son incapacité que de son immense pouvoir… un désir immense pour cette vision demeure en son âme, et il y puise son éloquence tout aussi immense, faite de désir et de soif insatiable ». (Le Gai Savoir 79.) Il faut donc penser l'émergence de l'illusion surhumaine, le mystère du renoncement soudain à soi et de l'abolition de soi, cette conception ascétique fondamentale à laquelle se réduit l'éthique de Nietzsche, comme un p h é n o m è n e e s t h é t i q u e , comme une immersion si intense dans le

tourment de l'excès que de là, le désir chasse le contraire comme une v i s i o n vue et revécue . « ...de personne je ne désire autant la beauté que de toi, toi le puissant », dit-on de l'homme fort chargé d'émotions irrésistibles, « mais pour le héros, la beauté est la p l u s difficile de toutes les choses. » Le beau est invincible à toute volonté violente… Tel est, par exemple, le secret de l'âme : ce n'est que lorsque le héros l'a quittée qu'elle s'approche, en r ê v e , du super-héros (Surhomme). (Ainsi parlait Zarathoustra, II, 54 s.) Dans un rêve bienheureux, elle balbutie alors : « Une ombre m'est venue – la plus silencieuse et la plus légère de toutes les choses – m'est venue ! La beauté du surhomme m'est venue comme une ombre. » (II, 8.) Car « Tout ce qui est divin marche sur des pieds délicats ! » – « Que serait beau si la contradiction n'avait pas d'abord pris conscience d'elle-même, si la laideur ne s'était pas d'abord dit : Je suis laid ? » Dans la laideur de cet excès chaotique où l'homme est censé libérer ses forces les plus folles, il finit par briser le bâton sur lui-même, sur ce qui est essentiellement laid. « Une h a i n e jaillit :... Elle hait du plus profond instinct de l'espèce ; dans cette haine il y a de l'horreur, de la prudence, de la profondeur, de la vision — c'est la haine la plus profonde qui soit. Pour elle, l'art est p r o f o n d é m e n t....« (Crépuscule des idoles IX 20.) Elle est profonde car, par cette haine, elle enseigne à l'humanité le désir infini de la beauté et permet ainsi la création d'une belle illusion à partir de la surabondance déchaînée de l'être réel ; elle est profonde car elle éveille un formidable besoin d'idéalisation et, par la vision de la beauté, stimule la volonté humaine de « procréation », de sorte que, dans un enthousiasme passionné, elle s'unit à son propre contraire essentiel. Ainsi, la puissance débridée s'accroît jusqu'à l'excès, pour ensuite déborder dans un état d'enthousiasme enivrant, condition de la création créatrice de la beauté. » L'essentiel de l'ivresse est le sentiment d'une force et d'une plénitude accrues. À partir de ce sentiment, on s'abandonne aux choses, on les f o r c e à nous prendre, on les viole – ce processus s'appelle i d é a l i s e r . » (Crépuscule des idoles IX, 8.) « Dans cet état, on enrichit tout de sa propre abondance : ce qu'on voit, ce qu'on veut, on le voit gonflé, comprimé, fort, surchargé de puissance. La personne dans cet état transforme les choses jusqu'à ce qu'elles reflètent sa puissance… Ce b e s o i n de transformation vers la perfection est… l'art. » (Ibid. IX, 9.)

Si l'éthique de Nietzsche a un caractère essentiellement esthétisant, la transformation vers la perfection ne produisant qu'une belle illusion, son esthétique, en revanche, se rapproche étroitement du religieux-symbolique, dans la mesure où elle naît du besoin de d é i f i e r les êtres et les choses , de les dissoudre dans le divin afin de les perpétuer. Nietzsche a non seulement formulé une théorie sur ce processus psychique, qu'il a évoquée par quelques aphorismes, mais il a également tenté de créer l'œuvre fondamentale où cet acte créateur sublime de l'homme, la création du surhumain, s'accomplit pour la première fois. Cette œuvre est son poème « Ainsi parlait Zarathoustra ». La figure de Zarathoustra, en tant qu'auto-transfiguration de Nietzsche, reflet et transformation de son être tout entier en une image divine, vise à former une analogie parfaite avec l'émergence du surhumain à partir de l'humain, dont il rêvait. Zarathoustra est, pour ainsi dire, le surhomme de Nietzsche, le « super-Nietzsche ». Par conséquent, l'œuvre présente un double caractère trompeur : d'une part, c'est de la poésie au sens purement esthétique et, à ce titre, elle peut être comprise et jugée d'un point de

vue purement esthétique ; d'autre part, cependant, elle ne vise qu'à être de la poésie au sens purement mystique – au sens d'un acte religieux créateur où l'exigence la plus élevée de l'éthique nietzschéenne trouve son accomplissement pour la première fois. Ceci explique pourquoi Zarathoustra est resté le plus incompris de tous les livres de Nietzsche, d'autant plus qu'on a généralement supposé qu'il contenait, sous forme poétique, une v u l g a r i s a t i o n .de ce que les autres écrits présentent sous une forme plus strictement philosophique. En vérité, cependant, c'est l'œuvre la moins populaire de Nietzsche ; car s'il a jamais existé chez Nietzsche une philosophie « ésotérique », destinée à être totalement inaccessible à tous, alors elle existe ici, et, à l'inverse, tout le reste de ses écrits relève de la partie plus exotérique de son enseignement. Par conséquent, la compréhension la plus profonde de « Zarathoustra » se révèle moins à travers la philosophie de Nietzsche qu'à travers sa psychologie, en retraçant les frémissements cachés de l'âme qui conditionnent ses idées éthiques et religieuses et sous-tendent son étrange mysticisme. Il devient alors clair que les théories de Nietzsche découlaient toutes de son besoin de se racheter – du désir d'apporter à son être intérieur profondément troublé et souffrant le soutien que le croyant possède en son Dieu. Ce désir et cette aspiration immenses ont finalement forcé leur propre satisfaction : ils ont créé Dieu, ou du moins un surêtre divin en qui la contrepartie de son propre être s'est extériorisée et transfigurée. La double figure que Nietzsche s'est ainsi donnée, et dans laquelle il se considérait comme un « second », s'incarne dans son Zarathoustra, marchant en lui, pour ainsi dire, sur ses deux pieds. Étrangement, dans certains passages du poème, transparaît l'aveu secret que Zarathoustra n'a aucune vérité essentielle propre, mais est simplement une création poétique, et lui-même poète et créateur de poésie : « — Que vous a dit un jour Zarathoustra ? Que les poètes mentent trop ? — Mais Zarathoustra, lui aussi, est poète. » (II, 68.) Pourtant, il est déjà inhérent à la conception nietzschéenne de l'idéal suprême que l'apparence a le droit de se présenter comme être et essence – en effet, que toute vérité suprême consiste dans l' e f f e t a p p a r e n t , dans l'effet sur autrui. L'homme, dans sa transformation mystique, cherche à devenir une illusion séduisante, stimulante et éducative, à laquelle rien de sophistiqué ne peut résister. Le dicton s'applique à lui : « Celui qui est fondamentalement un enseignant ne prend au sérieux que ses élèves, y compris lui-même. » (Au-delà du bien et du mal, 63)

Cela justifie consciemment la « sainte tromperie », et ce n'est pas pour rien que Nietzsche répète que c'est le problème de la « pia fraus » qu'il a poursuivi le plus longtemps et le plus profondément. Même l'honnêteté, vertu relativement tardive de l'homme moderne de vérité, doit être surmontée chez le grand homme « intempestif », qui dispose librement des vertus de toutes les cultures pour servir ses propres intérêts, lesquels ne tolèrent pas une conscience molle. Il est significatif qu'il soit déjà écrit dans Le Gai Savoir (159) : « Quiconque est aujourd'hui inflexible trouve souvent son honnêteté source de remords : car l'inflexibilité est la vertu d'une autre époque que l'honnêteté. » Mais le sage bossu, qui écoute Zarathoustra et lit ses pensées, lui demande : « Pourquoi Zarathoustra parle-t-il différemment à ses élèves qu'à lui-même ? » (II 91.) Et Zarathoustra lui-même les interpelle : « En vérité, je vous le conseille : éloignez-vous de moi et défendez-vous contre Zarathoustra ! Et mieux encore : ayez honte de lui ! P e u t - ê t r e v o u s a - t - i l

trompés … Vous m'honorez ; mais que se passera-t-il si votre honneur s'effondre un jour ? Prenez garde qu'une statue ne vous tue ! » (I 111.)

Mais plus toute réalité et toute vérité disparaissaient dans cette direction, plus l'idéal était consciemment conçu comme une illusion, plus Nietzsche désirait lui reconnaître une vérité religieuse, en faire une auto-déification mystique. Et nous voyons ici comment sa pensée décrit un étrange cercle autour d'elle-même : pour échapper à l'auto-anéantissement ascétique de toute moralité, il dissout le phénomène moral en un phénomène esthétique, où la nature fondamentale de l'homme demeure inchangée aux côtés de sa figure esthétique et lumineuse ; mais pour donner à cette figure lumineuse un sens positif, il l'élève au mystique, au religieux, puis, afin de faire ressortir ce contraste lumineux, il est contraint de peindre la nature humaine réelle et fondamentale de la manière la plus sombre et la plus douloureuse possible. Pour que le sur-être rédempteur devienne crédible, les contrastes devaient être intensifiés autant que possible, il devait se distinguer autant que possible de l'être humain naturel. Toute transition médiatrice aurait détruit l'illusion mystique et renvoyé l'homme à lui-même ; Le surêtre serait alors devenu un simple développement de l'essence en lui-même. Les ombres devaient s'approfondir d'un côté – l'humain – autant que de l'autre – le surhumain – la lumière devait émerger plus vivement et imposer la croyance en une nature totalement différente. Ainsi naquit la doctrine selon laquelle l'inhumain était nécessaire à la création du surhomme, et que seul l'excès des désirs les plus fous peut engendrer le désir d'abandon de soi pour son propre contraire. On peut adresser à cette création mystique de Dieu la même accusation que Nietzsche portait à la création chrétienne-ascétique de Dieu : la volonté de l'homme était « d'ériger un idéal… afin d'être pleinement certain de son indignité absolue face à lui ». Et puis : « Tout cela est d'un intérêt incommensurable, mais aussi empreint d'une tristesse noire, lugubre, troublante... Voilà la maladie, sans aucun doute, la plus terrible maladie qui ait jamais sévi dans l'humanité : — et quiconque est encore capable de l'entendre... comment, dans cette nuit de torture et d'absurdité, le cri d'amour, le cri du plus profond ravissement, de la rédemption dans l'amour, retentit, se détourne, saisi d'une horreur invincible... Il y a tant d'horreur dans l'humanité !... » (Sur la Généalogie de la Morale II 22.)

Cette tendance à l'ascétisme et au mysticisme, qui, au cœur de la lutte contre l'ascétisme et le mysticisme, se révèle si fortement comme le trait fondamental et secret de la philosophie de Nietzsche, témoigne avec la plus grande clarté du retour à sa première vision philosophique du monde, celle schopenhauerienne-wagnérienne. Mais s'il se rebelle par principe contre tout mysticisme et ascétisme antérieurs, il ne cède pas moins à l'influence exercée sur lui par la science empirique et la théorie positiviste ; ainsi, là aussi, les deux principaux courants de sa philosophie finale émergent sans équivoque. La signification mystique et ascétique de l'esthétique n'est pas moindre dans son système que dans celui de Schopenhauer ; dans les deux cas, elle coïncide avec l'expérience éthique et religieuse la plus profonde, et ce n'est pas pour rien que Nietzsche, pour éclairer cette signification, s'appuie sur des idées et des images de sa « Naissance de la tragédie ». Mais pour Schopenhauer, la contemplation esthétique est conçue comme un aperçu mystique

de l'arrière-plan métaphysique des choses, de l'essence de la « chose en soi », et présuppose donc l'apaisement de toute la vie de l'âme, en un sens le dépouillement de tout ce qui est terrestre. Pour Nietzsche, en revanche, lorsque l'arrière-plan métaphysique fait défaut et qu'il est nécessaire de le remplacer par l'exubérance des forces vitales terrestres , le présupposé psychique est exactement l' i n v e r s e : le beau doit éveiller la volonté au plus profond d'elle-même, libérer toutes ses forces, « l'enflammer et la stimuler à la procréation », car il ne s'agit pas de la révélation métaphysique de quelque chose d'éternellement existant, mais de la création mystique de quelque chose d'inexistant ; le « mystique » pour Nietzsche signifie donc toujours une force vitale exaltée jusqu'au monstrueux et, par conséquent, surhumaine. Mais tout comme chez Schopenhauer le surnaturel résulte de l'anéantissement ascétique du terrestre, chez Nietzsche l'exubérance mystique de la vie n'est possible que grâce à la déchéance de tout ce qui est humain et à l'excès. Et c'est là que réside le point de contact principal entre les deux perspectives : toutes deux accèdent à la béatitude de leur mysticisme par le t r a g i q u e . « La Naissance de la tragédie par l'esprit de la musique » [7] s'est transformée en une naissance tragique issue de l'esprit de vie. La vie, « c e q u i d o i t t o u j o u r s s e v a i n c r e », exige continuellement la destruction comme condition fondamentale de créations toujours plus élevées. Ce qui apparaît tragique du point de vue de celui qui est voué à une telle destruction est vécu comme la félicité d'une plénitude inépuisable de la vie du point de vue de l'existence elle-même, ou de celui qui s'identifie à elle et se conquiert en l'intensifiant en lui-même jusqu'à l'excès. Cette nouvelle conception du tragique est particulièrement évidente dans « Le Crépuscule des idoles », où Nietzsche revient sur son ancien problème de « La Naissance de la tragédie », la signification des mystères dionysiaques et le sentiment tragique des Grecs. À l'origine, l'orgasme dionysiaque était pour lui le moyen de décharger les émotions, par lequel était produit le calme de l'âme nécessaire à la contemplation des images apolliniennes ; maintenant c'est pour lui l'acte créateur de la vie elle-même, qui exige frénésie et douleur pour en faire naître la lumière et le divin. [8] À l'origine, c'était pour lui un témoignage de la nature profondément pessimiste des Grecs, au sens schopenhauerien, en ce sens que dans l'orgiasme, l'être le plus profond de la vie se révélait comme ténèbres, douleur et chaos ; maintenant, il lui apparaît comme l'instinct hellénique assoiffé de vie, qui ne pouvait se satisfaire que dans l'excès, et qui, même dans la douleur, la mort et le chaos, se réjouissait de l'inépuisabilité triomphante de la vie :... dans les mystères dionysiaques... le f a i t f o n d a m e n t a l de l'instinct hellénique s'exprime : sa « volonté de vivre ». Q u e s'assurait l'Hellène avec ces mystères ? La vie é t e r n e l l e , l'éternel retour de la vie ; l'avenir promis et consacré dans le passé ; Le « oui triomphant » à la vie au-delà de la mort et du changement… Dans les enseignements des mystères, l a d o u l e u r est sanctifiée : les « douleurs de la femme en travail » sanctifient la douleur en général… Pour que puisse exister la joie éternelle de la création, pour que la volonté de vivre s'affirme éternellement, il f a u t aussi que subsiste éternellement « l'agonie de la femme en travail »… C'est ce que signifie le mot Dionysos :… (Crépuscule des idoles, 10, 4.) « Que toute beauté incite à la procréation » (10, 22) est l'aspect religieux de l'art, car l'art enseigne la création parfaite. L'art le plus élevé, c'est-à-

dire le plus religieux, est tragique, car en lui l'artiste crée la beauté à partir du terrible. » Que révèle l'artiste tragique sur lui-même ? N'est-ce pas précisément cet état d'être sans crainte du terrible et du douteux qu'elle révèle ?… Le courage et la liberté d'éprouver face à un ennemi puissant, face à une adversité sublime, face à un problème qui suscite l'horreur – c'est cet état victorieux que l'artiste tragique choisit, qu'il glorifie. Devant la tragédie, l'élément martial de notre âme célèbre ses Saturnales ; celui qui est habitué à la souffrance, celui qui recherche la souffrance, l' homme héroïque , célèbre son existence par la tragédie – à lui seul le tragédien offre le breuvage de cette cruauté la plus douce. — (IX 24.)

La psychologie de l'orgasme, sentiment débordant de vie et de force, où même la douleur agit comme un stimulant, m'a donné la clé du concept d' émotion tragique … L'affirmation de la vie, même dans ses problèmes les plus étranges et les plus durs ; la volonté de vivre, se réjouissant de sa propre inépuisabilité dans le sacrifice de ses formes les plus élevées – c'est ce que j'ai qualifié de dionysiaque, et que j'ai perçu comme le pont vers la psychologie du poète tragique. Non pas pour échapper à la terreur et à la pitié… mais pour, au-delà de la terreur et de la pitié, être la joie éternelle de devenir soi-même – cette joie qui inclut aussi la joie de la destruction … (X 5.)

Cette conception du tragique et le sentiment de la vie qu'elle conditionne ont permis à Nietzsche, précisément dans son retour à la philosophie schopenhauerienne du pessimisme et de l'ascétisme, de créer sa doctrine la plus réjouissante : celle de l' éternel retour de toutes choses. Autant le système de Nietzsche « exigeait un trait ascétique fondamental, tant philosophiquement que psychologiquement, autant il exigeait son contraire, l'apothéose de la vie, car en l'absence de foi métaphysique, seules la souffrance et la vie douloureuse pouvaient être glorifiées et déifiées ». La doctrine de l'éternel retour de Nietzsche n'a jamais été suffisamment soulignée ni appréciée, bien qu'elle constitue en un sens le fondement et le couronnement de son édifice intellectuel et qu'elle ait été l'idée de départ de sa philosophie de l'avenir et de sa conclusion. Si elle ne trouve sa place ici que parce qu'elle n'est compréhensible que dans le contexte de l'ensemble, et parce que la logique, l'éthique et l'esthétique de Nietzsche doivent bien être considérées comme des éléments constitutifs de la théorie du retour. Nietzsche avait déjà exprimé l'idée d'un possible retour de toutes choses dans le cycle éternel de l'être sous forme de conjecture dans Le Gai Savoir, dans l'avant-dernier aphorisme du livre Le Plus Grand Poids Lourd : « Comme si, un jour ou une nuit, un démon s'introduisait dans votre solitude la plus solitaire et vous disait : « Cette vie, telle que vous la vivez et l'avez vécue, vous devrez la revivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n'y aura rien de nouveau en elle, mais chaque douleur, chaque plaisir, chaque pensée, chaque soupir et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans votre vie doit vous revenir, et tout dans le même ordre et la même séquence – ainsi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, ainsi cet instant et moi-même. Le sablier éternel de l'existence tourne sans cesse – et vous avec lui, grain de poussière ! Ne vous jetteriez-vous pas à terre, ne grinceriez-vous pas des dents et ne maudiriez-vous pas le démon qui parlait ainsi

? Ou avez-vous déjà vécu un moment formidable où vous lui répondriez : « Tu es un dieu, et je n'ai jamais… » J'ai entendu quelque chose de plus divin ! Si cette pensée prenait le dessus, elle vous transformerait tel que vous êtes et vous écraserait peut-être ; la question concernant tout et tous : « Veux-tu cela encore une fois, et d'innombrables fois ? » pèserait lourdement sur tes actions ! Ou comment faudrait-il devenir bon envers soi-même et envers la vie pour ne désirer rien d'autre que cette confirmation et ce scellement finals et éternels ?

Ici, l'idée fondamentale apparaît clairement – presque plus clairement et plus brutalement qu'à toute autre époque ultérieure, car Nietzsche ne supportait pas de taire complètement ce qui emplissait et éveillait son esprit. Mais parler de cette nouvelle intuition le bouleversait si profondément qu'il inséra discrètement sa pensée sur la Seconde Venue, telle une idée anodine, parmi d'autres, de sorte que quiconque la survole passe à côté de la sérieuse réflexion finale, « Incipit tragoedia » – « si secrètement que le monde entier ne l'entend pas, que le monde entier ne nous entend pas ! » (Préface introductive de la nouvelle édition de Morgenröthe 5.) Ainsi, elle se dresse là, au milieu des autres pensées, précisément comme la plus voilée des voilées, et l'esprit de Nietzsche, si riche de secret et si joyeux dans tout secret, malgré toute sa profonde émotion, se délectait de cette subtile plaisanterie masquée selon laquelle il vaut mieux cacher quelque chose en le mettant à nu.

En fait, même alors, cette pensée pesait déjà sur lui, comme un destin inéluctable qui allait le « transformer et l'écraser » ; il cherchait le courage de se l'avouer à lui-même et à l'humanité comme une vérité irréfutable dans toute son ampleur. Je n'oublierai jamais les heures où il me l'a confiée pour la première fois, comme un secret, comme quelque chose dont la confirmation, et la confirmation, le remplissaient d'une horreur indicible. Il n'en parlait qu'à voix basse et avec tous les signes d'une profonde horreur. Et il souffrait si profondément de la vie que la certitude de son éternel retour devait avoir quelque chose d'horrifiant pour lui. La quintessence de la doctrine du Second Avènement, l'apothéose angoissante de la vie, que Nietzsche proposa plus tard, forme un contraste si profond avec sa propre expérience angoissante de la vie qu'elle nous frappe comme un masque étrange.

Devenir le proclamateur d'une doctrine qui n'est tolérable que dans la mesure où l'amour de la vie prévaut, et qui ne peut avoir d'effet exaltant que là où la pensée humaine s'élève vers la déification de la vie, cela a dû, en vérité, former une terrible contradiction avec ses sentiments les plus profonds – une contradiction qui a fini par le détruire. Tout ce que Nietzsche a pensé, ressenti et vécu depuis l'émergence de son idée du Second Avènement découle de ce conflit intérieur, oscillant entre « maudire le démon de l'éternité de la vie avec des dents grinçantes » et l'attente de ce « moment monstrueux » qui donne force à ces mots : « Tu es un dieu, et je n'ai jamais rien entendu de plus divin ! »

Plus il s'élevait, en tant que philosophe, vers la pleine exaltation de la glorification de la vie, plus il souffrait, en tant qu'être humain, de sa propre doctrine. Ce combat spirituel, véritable source de toute sa philosophie ultime, que ses livres et ses paroles n'esquissent qu'imparfaitement, résonne peut-être de la manière la plus émouvante dans la musique de

Nietzsche pour mon « Hymne à la vie », composée durant l'été 1882, alors qu'il séjournait chez moi en Thuringe, près de Dornburg. Alors qu'il travaillait sur cette musique, il fut interrompu par une de ses crises de maladie, et à maintes reprises, son « dieu » se transforma en « démon », son enthousiasme pour la vie en tourment de vivre. « Au lit. Attaque violente. Je méprise la vie … FN » C'était l'un des mots qu'il m'envoyait lorsqu'il était alité. Et le même sentiment transparaît dans une lettre qu'il écrivit peu après avoir terminé cette composition :

> »Ma chère Lou,
>
> Tout ce que tu me dis me fait du bien. Et puis, j'ai besoin de quelque chose d'apaisant !
>
> Mon critique d'art de Venise a écrit une lettre au sujet de ma musique pour votre poème ; je la joins ; vous en tirerez votre propre opinion. Il me faut encore une grande détermination pour accepter la vie. J'ai beaucoup à faire, beaucoup à faire, beaucoup à faire…
>
> En avant ... et vers le haut !...«

À cette époque, comme je l'ai mentionné, l'idée du Second Avènement n'était pas encore devenue pour Nietzsche une conviction, mais simplement une crainte. Il entendait subordonner sa proclamation à la question de savoir si et dans quelle mesure elle pouvait être scientifiquement étayée. Nous avons échangé plusieurs lettres à ce sujet, et les déclarations de Nietzsche exprimaient toujours l'idée erronée qu'il était possible d'en acquérir une base scientifiquement inébranlable grâce à la physique et à la théorie atomique. C'est alors qu'il décida d'étudier exclusivement les sciences naturelles pendant dix ans à l'Université de Vienne ou de Paris. Ce n'est qu'après des années de silence absolu qu'en cas de succès redouté, il entra dans le monde comme maître de l'éternel retour.

Comme nous le savons, les choses se passèrent tout autrement. Des raisons internes et externes empêchèrent Nietzsche d'accomplir son œuvre prévue, le ramenant au Sud et à la solitude. Cette décennie de silence, cependant, fut la plus éloquente et la plus fructueuse de toute sa vie. Même une étude superficielle lui démontra bientôt que le fondement scientifique de la Seconde Venue, fondé sur la théorie atomistique, était impraticable. Ainsi, sa crainte de voir cette idée fatale prouvée de manière irréfutable ne se confirma pas, et il sembla ainsi libéré de la tâche de sa proclamation, du sort qu'il avait terriblement anticipé. Mais alors, un phénomène étrange se produisit : loin de se sentir racheté par la compréhension acquise, Nietzsche se comporta exactement à l'opposé. Dès l'instant où le destin redouté sembla le quitter, il l'assuma résolument et répandit ses enseignements parmi l'humanité. Dès que son inquiétude devint indémontrable et intenable, elle se transforma, comme par magie, en une conviction irréfutable. Ce qui aurait dû devenir une vérité scientifiquement prouvée prend le caractère d’une révélation mystique, et désormais Nietzsche donne à sa philosophie, en général, l’inspiration intérieure – sa

propre inspiration personnelle – comme fondement ultime, plutôt que comme base scientifique.

Qu'est-ce qui, malgré l'horreur réticente d'une part et l'absence de preuves d'autre part, a exercé sur lui une telle influence transformatrice ? Seule la solution de cette énigme nous permet de comprendre la vie spirituelle cachée de Nietzsche, l'origine de ses théories. Une signification nouvelle et plus profonde des choses, une nouvelle quête et un nouveau questionnement des problèmes ultimes et suprêmes – tout cela, que Nietzsche avait connu en tant que métaphysicien mais qui lui avait cruellement manqué en tant qu'empiriste, l'a poussé vers le mysticisme de sa doctrine du Second Avènement. Même si cette doctrine pouvait être associée pour lui à une nouvelle angoisse spirituelle, même si elle pouvait le briser, il préférait endurer les souffrances de la vie plutôt que de persister dans sa déification et sa déspiritualisation. Hormis cette souffrance, il pouvait supporter toutes les autres souffrances – en effet, non seulement il les a endurées, mais il a aussi su stimuler son esprit en lui apprenant à rechercher et à explorer sans cesse le sens, le sens le plus profond et secret de la vie. « Si l'on a son propre pourquoi, on s'entend avec presque tout le monde comme ça ? » dit Nietzsche dans « Le Crépuscule des idoles » (I 12). Mais son pourquoi, aspiration fondamentale de sa vie, exigeait une réponse complète et ne tolérait aucune retenue.

Ainsi, le philosophe en lui ne désirait pas être sauvé du tourment d'une doctrine redoutée, mais seulement y être fécond, devenir par elle un connaisseur et un prophète - et il le désirait si ardemment que, même avec l'invalidation des preuves scientifiques, cette raison intérieure possédait assez de puissance pour élever une conjecture hésitante à une conviction enthousiaste.

C'est pourquoi le contour théorique de l'idée de la Seconde Venue n'est jamais réellement dessiné avec des lignes claires ; il reste pâle et indistinct et s'efface complètement derrière les conclusions pratiques, les implications éthiques et religieuses que Nietzsche en tire apparemment, alors qu'en réalité elles en constituent la présupposition intérieure.

Dans l'une de ses premières œuvres, la deuxième des « Méditations intempestives » (Sur l'utilité et l'inconvénient de l'histoire pour la vie), Nietzsche (23) mentionne en passant la philosophie pythagoricienne de la récurrence comme un moyen approprié d'élever « chaque fait dans sa particularité et son unicité précisément formées » à une signification inaliénable, mais ajoute qu'une telle doctrine ne pourrait s'imposer dans notre pensée tant que l'astronomie ne serait pas redevenue astrologie. Certes, les difficultés théoriques d'une renaissance moderne de cette idée ancienne ne lui apparurent pas moins tard qu'à l'époque où il croyait à la métaphysique de Schopenhauer. Mais c'est précisément cette métaphysique qui, pour lui, interprétait les choses de la vie de manière exaltante et rendait ainsi superflue toute méditation mystique. L'être éternel derrière l'immense processus de devenir du monde des apparences, qui s'objective dans chacune de ses formes, miroitant à travers chacune, pour ainsi dire, comme sa signification supérieure, a fait naître le désir d'attribuer à ce processus de devenir lui-même, par son éternelle répétition dans le cycle

de l'être, un sens transcendant l'éphémère. Ce n'est que plus tard, lorsque Nietzsche s'est abstenu d'une explication métaphysique et a involontairement désiré un substitut, que cette pensée s'est à nouveau imposée à lui. Apparemment, cependant, cette pensée n'affaiblit en rien le pessimisme de la conception positiviste de la vie ; au contraire, elle l'exacerbe ; car l'absurdité d'un devenir s'étendant à l'infini, en raison de ses innombrables possibilités futures voilées, paraît moins déprimante qu'une répétition constante de l'absurde en lui-même. Mais, de manière caractéristique, c'est de là que naît la nouvelle philosophie de la rédemption de Nietzsche. C'est précisément par l'intensification des qualités déprimantes et désolantes inhérentes à une vision sobre et froide de la vie, précisément par la dure contrainte de revenir sans cesse à une telle vie, que l'esprit humain devait être poussé à son acte le plus élevé : fouetté, pour ainsi dire, par l'agacement et l'horreur, il devait donner un sens à une vie dénuée de sens, donner un but au processus aléatoire de développement de l'ensemble, et ainsi créer de l'intérieur de lui-même les valeurs de la vie en réalité inexistantes.

On peut donc dire que Nietzsche, au lieu de se détourner du pessimisme de sa « libre pensée » et de revenir à une métaphysique plus réconfortante, intensifie ce pessimisme à l'extrême – mais qu'il ne le fait que pour utiliser la lassitude et la douleur extrêmes de la vie comme t r e m p l i n d'où il veut plonger dans les profondeurs de son mysticisme.

En effet, l'idée de retour semblait particulièrement adaptée à un tel effet, dans la mesure où elle se rapporte à la vie concrète de chaque individu et vise non seulement la pensée philosophique, mais plus encore la volonté créatrice. Confronter la vie entière, comme un tout insignifiant et contingent, dans la pensée, est autre chose que de devoir la répéter sans cesse, sans raison, dans la vie individuelle, sans jamais pouvoir y échapper. Ainsi, la manière purement abstraite de considérer les choses acquiert une orientation personnelle, et la théorie philosophique s'imprime dans une chair sensible et vivante, tel un aiguillon douloureux destiné à pousser à créer, coûte que coûte, un nouvel espoir, un nouveau sens, un nouveau but dans la vie.

Du point de vue de cet optimisme, la philosophie ultime de Nietzsche est l'exacte antithèse de sa première vision philosophique du monde, la métaphysique de Schopenhauer, avec sa glorification de l'idéal bouddhiste d'ascétisme, de négation de la volonté et de renoncement à la vie. L'antique doctrine indienne de la renaissance éternelle dans la transmigration des âmes, malédiction à laquelle succombe quiconque n'a pas atteint la négation de soi, est pratiquement renversée par Nietzsche. Ce n'est pas l a l i b é r a t i o n de la compulsion du retour, mais l a c o n v e r s i o n j o y e u s e à c e l l e - c i qui constitue le but de l'effort moral suprême ; non pas le Nirvana, mais le Sansara qui désigne l'idéal suprême. Ce passage du pessimisme à l'optimisme constitue la véritable différence entre la pensée originelle de Nietzsche et sa pensée ultérieure et, dans l'évolution de ce souffrant solitaire, représente une victoire héroïque du dépassement de soi. Philosophiquement, cependant, elle fut préparée par la période intellectuelle positiviste de Nietzsche, durant laquelle il envisagea l'existence avec un pessimisme encore plus grand, mais apprit en même temps à se limiter à la réalité de la vie et à renoncer à toute connotation métaphysique. Car son optimisme, en tant que doctrine

philosophique de la vie, découle de l'insistance et de l'éternisation du fait de la vie elle-même comme principe suprême ; par l' accent qu'il lui donna, violemment élevé jusqu'au mystique, il en créa la déification. Implacablement empêtrés dans le cycle de la vie, éternellement liés à lui, nous devons apprendre à dire « oui » à toutes ses manifestations afin de les supporter. Ce n'est que par la puissance et la joie d'un tel « oui » que nous nous réconcilions avec la vie en nous identifiant à elle. Nous nous sentons alors partie intégrante de son être, comme cet être lui-même dans son insatiable et débordante puissance et abondance. L'amour sans réserve de la vie, fondé sur la force vitale , est donc la seule loi morale sacrée du nouveau législateur ; l' exaltation de la vie, déchaînée jusqu'à l'ivresse, tient lieu d' élévation religieuse , voire de culte divin.

Nietzsche, dans « Par-delà le bien et le mal » (56), parle ainsi de cette transformation du pessimisme en optimisme et du nouvel idéal d'affirmation du monde : « Quelqu'un comme moi, animé d'un désir mystérieux, s'est longtemps efforcé de penser le pessimisme jusqu'en ses profondeurs et de le racheter de l'étroitesse et de la simplicité mi-chrétiennes, mi-allemandes avec lesquelles il s'est récemment présenté à ce siècle, à savoir sous la forme de la philosophie de Schopenhauer ; quiconque a vraiment une fois... examiné et approfondi la plus négationniste des manières de penser possibles... a peut-être, sans le vouloir réellement, ouvert les yeux sur l'idéal opposé : sur l'idéal de l'être humain le plus arrogant, le plus vif et le plus affirmant le monde, qui a non seulement appris à se résigner et à tolérer ce qui était et ce qui est, mais qui le veut à nouveau, tel qu'il était et ce qui est , pour toute l'éternité, appelant insatiablement da capo , non seulement à lui-même, mais à la pièce et au spectacle tout entiers, et pas seulement à un seul spectacle, mais fondamentalement à Celui qui a précisément besoin de ce spectacle — et le rend nécessaire : parce qu'il a continuellement besoin de lui-même — et le rend nécessaire... Comment ? Et cela ne serait pas — un cercle vicieux de Dieu ?

Ces mots indiquent non seulement comment, pour Nietzsche, l'optimisme naît de l'intensification et de l'exagération du pessimisme, mais aussi combien sa nouvelle philosophie a un caractère d'élévation religieuse.

D'un côté, l'homme se sent mystiquement étendu au monde tout entier, à la vie tout entière, de sorte que sa propre chute et la tragédie de sa vie n'existent plus pour lui. De l'autre, il confère à cette vie, intrinsèquement contingente et dénuée de sens, une personnalisation et une spiritualisation qui l'élèvent au rang de divinité. Monde, Dieu et soi fusionnent en un concept unique, duquel l'individu peut tirer, aussi bien que de toute métaphysique, éthique ou religion, une norme d'action et un culte suprême. L'arrière-plan de ce concept repose cependant sur l'idée que le monde tout entier est une fiction de l'homme, qui le crée et, dans sa divinité – c'est-à-dire dans son unité essentielle avec la plénitude de la vie – sait qu'il dépend de lui-même et de sa volonté créatrice et valorisatrice. Français Ceci explique le dicton mystérieux de « Par-delà le bien et le mal » (150) : « Autour du héros, tout devient tragédie » (c'est-à-dire que l'homme en tant que tel, précisément dans son plus haut développement, est celui qui périt et est sacrifié), « autour du demi-dieu, tout devient une pièce de théâtre satyrique » (c'est-à-dire que dans

sa dévotion totale à la vie entière, il sourit à son propre destin d'être exalté) ; « et autour de Dieu, tout devient — comment ? peut-être le « monde » ? — » (c'est-à-dire que par l'identification complète de l'homme avec la vie, non seulement il est lui-même réconcilié et absorbé dans la vie entière, mais cette vie est aussi absolument attirée en lui, de sorte qu'il devient un dieu qui libère le monde de lui-même et exprime continuellement son essence dans la création du monde).

Et nous retrouvons ici l'idée fondamentale de la philosophie de Nietzsche, qui a donné naissance à la doctrine du Second Avènement, comme à tous ses enseignements : cette formidable déification du créateur-philosophe. Le commencement et la fin de cette philosophie reposent en lui, et on peut dire que même l'aspect le plus abstrait du système est une tentative de dépeindre ses puissants traits surhumains. Nous avons vu que, tant en logique qu'en éthique, il a été élevé au rang d'incarnation de la vie tout entière, comme le surgénie qui contient tout en lui. Nous avons également vu comment, dans l'esthétique de Nietzsche, son importance s'est tellement aiguisée, jusqu'au mysticisme religieux, qu'il s'est distingué du simple humain et, en tant qu'être divin, a englobé l'être humain. Mais c'est seulement sur la base de la doctrine du retour que tout se consolide en une forme unique et gigantesque, car seul le fait que le cours du monde ne soit pas infini , mais se répète constamment dans ses limites , permet de construire un surêtre en qui tout le cours du monde repose et se conclut. Ce n'est qu'à travers un tel être qu'il acquiert finalement sens et finalité, et que l' orientation vers la création rédemptrice du surhomme – c'est seulement ainsi que ce dernier devient plus qu'une hypothèse – devient un acte . On voit donc aussi que Nietzsche propose cette doctrine, la plus fondamentale et en même temps la plus mystique, non pas en son nom propre, pour ainsi dire, mais en celui de son Zarathoustra ; ce n'est pas le penseur et l'homme qui sont censés la proposer, mais Celui qui n'a aucun pouvoir de la transformer en rédemption béatifique. [9] Mais si Nietzsche aborde l'idée du Second Avènement dans ses aphorismes, il se tait avec un geste d'horreur et de crainte : « Mais que dis-je ? Assez ! Assez ! À ce stade, une seule chose me convient : me taire : sinon, je violerais ce qui est ouvert à un homme plus jeune, à quelqu'un de « plus futur », à quelqu'un de plus fort que moi, ce qui est ouvert à Zarathoustra seul , à Zarathoustra l' impie … » (Sur la Généalogie de la Morale II, 25).

Et la signification spirituelle de la figure de Zarathoustra pour l'être même de Nietzsche n'apparaît pleinement qu'ici, où elle apparaît comme porteuse de la doctrine de la Seconde Venue. Il la croyait contenue en lui-même, tel un être mystique, mais distincte de sa forme d'existence naturelle et humaine en tant que Nietzsche. Dans son apparition temporelle accidentelle, conditionné physiquement et mentalement par les circonstances et les vicissitudes de sa vie éphémère, Nietzsche se considérait comme un « décadent », comme les autres, digne seulement de périr et voué à la mort. Mais d'un autre côté, Nietzsche se considérait comme le médium, nécessairement pathologiquement disposé, par lequel l'éternité de tous les temps prend conscience d'elle-même et de sa signification – le génie incarné de l'humanité elle-même, en qui le passé du présent résout l'énigme de

tous les futurs. Ainsi, il croyait incarner en lui ce qu'il avait décrit comme le sens suprême de la décadence humaine : il se sentait malade dans les douleurs de l'enfantement d'un être surhumain ; il se sentait périr et se disloquer au profit d'une création suprême et nouvelle qui rachèterait le monde : « Pour que le créateur lui-même soit l'enfant qui renaît, il faut qu'il veuille aussi être celui qui enfante et la douleur de celui qui enfante. » (Ainsi parlait Zarathoustra II, Livre 7)

Zarathoustra est ainsi à la fois l'enfant et le dieu de Nietzsche, à la fois l'acte ou la création artistique d'un individu et la synthèse de cet individu avec toute la lignée humaine, avec l' essence même de l'humanité . Il est « créature et créateur », le « plus fort, le plus tourné vers l'avenir », qui transcende la manifestation humaine nietzschéenne souffrante – il est le « sur-Nietzsche ». Ce n'est donc pas l'expérience et la compréhension d'un individu qui parlent en lui, mais la conscience de l'humanité elle-même depuis ses origines les plus lointaines… d'où ses mots : « Je n'appartiens pas à ceux dont on peut demander le pourquoi. Mon expérience date-t-elle donc d'hier ? Il y a longtemps que j'ai éprouvé les raisons de mes opinions. Ne devrais-je pas être un tonneau de mémoire si je voulais aussi avoir mes raisons avec moi ? » (Ainsi parlait Zarathoustra II, 68).

Ainsi se dessine un merveilleux jeu d'idées, où Nietzsche et son Zarathoustra semblent se fondre sans cesse l'un dans l'autre, puis se séparer à nouveau. Cela devient parfaitement transparent pour qui sait combien de traits subtils et purement personnels Nietzsche a dissimulés dans son Zarathoustra, et quel ravissement visionnaire ce mystère a exalté en lui. Cela explique aussi l'incroyable assurance avec laquelle il parle de son livre, qui l'a un jour poussé à s'écrier : « Un livre si profond, si étrange, que comprendre, c'est-à-dire en avoir fait l'expérience, six phrases vous élève à un ordre supérieur de mortels ! »

Si son poème sur Zarathoustra était pour lui l'œuvre par laquelle un surhumain naquit d'un être humain, il a peut-être conçu son œuvre maîtresse inédite, « La Volonté de Puissance », achevée seulement dans sa première partie, comme ayant été créée, en un sens, par la figure de Zarathoustra – c'est-à-dire par un être éternel et libre, seul capable de « transvaluer toutes les valeurs », car il existe hors du temps et de toute influence, comme quelque chose d'absolument indépendant, englobant et embrassant tout. C'est seulement ainsi que l'affirmation de Nietzsche dans « Le Crépuscule des idoles » (IX, 51) peut être comprise : « J'ai donné à l'humanité le livre le plus profond qu'elle possède, mon Zarathoustra ; je lui donnerai bientôt le plus indépendant … » Dans le premier cas, le surhumain est censé émerger des profondeurs de l'humanité de Nietzsche ; dans le second, il plane déjà librement et créativement au-dessus d'elle.

Aussi mystique et mystérieuse que soit cette figure de Zarathoustra par sa signification cosmique, sa construction n'en reste pas moins strictement conforme aux explications nietzschéennes de la nature du génie, du libre arbitre et de l'atavique comme déterminant de l'avenir. L'étude de ces théories a montré qu'elles pointent toutes vers la création possible d'un surêtre ; et il est intéressant de retracer l'émergence précoce chez Nietzsche de ces idées connexes, qui, issues de sa première période philosophique, ont ensuite

imprégné sa vision positiviste du monde, pour finalement être reprises dans sa philosophie ultime. Le génie de l'éthique et de l'esthétique englobe déjà, chez Schopenhauer, le sens et le fondement essentiel du monde et de l'humanité tout entière, et le fait également à nouveau chez chacun de ces génies. Cependant, pour lui, sens et fondement essentiel signifient l'être éternel transcendant, la chose en soi métaphysique, entièrement détachée de l'histoire évolutive réelle du monde et de l'humanité. Nietzsche, cependant, qui ignore ces concepts métaphysiques, exige l'émergence du génie dans un être unique et isolé, excluant une pluralité de ses égaux et englobant l'apparence réelle du monde et de l'humanité. Dans « Humain, trop humain » (II 185), il affirme, se référant à la pensée de Schopenhauer, qu'il modifie dans un sens positiviste : « Si le génie, selon l'observation de Schopenhauer, consiste dans la mémoire cohérente et vivante de ses propres expériences, alors dans l'aspiration à la connaissance de l'ensemble du développement historique… on pourrait reconnaître une aspiration au génie de l'humanité tout entière. L'histoire conçue à la perfection serait une conscience cosmique de soi. » Il convient également de comparer cela avec les affirmations suivantes du « Gai Savoir », comme (34) l'aphorisme H i s t o r i a a b s c o n d i t a : « Tout grand homme possède un pouvoir rétroactif : toute l'histoire est remise sur la balance pour lui, et mille secrets du passé surgissent de leurs cachettes – dans s o n soleil. » De plus (337) : « ...celui qui considère l'histoire de l'humanité dans son ensemble comme s a p r o p r e h i s t o i r e sait sentir, il sent dans une formidable généralisation toute cette douleur du malade qui pense à sa santé, du vieillard qui pense au rêve de sa jeunesse, de l'amant à qui l'on vole sa bien-aimée, du martyr dont l'idéal périt, du héros au soir de la bataille qui n'a rien décidé et qui lui a pourtant apporté des blessures et la perte d'un ami—; Mais porter cette immense somme de chagrins de toutes sortes, pouvoir la porter, et pourtant être encore le héros qui, à l'aube d'un deuxième jour de bataille, salue l'aube et son bonheur, comme l'homme d'un horizon de millénaires devant lui et derrière lui, comme l'héritier de toute noblesse, de tout esprit passé et l'héritier obligé, comme le plus noble de tous les vieux nobles et en même temps le premier-né d'une nouvelle noblesse, telle qu'aucun temps n'en a encore vu ou rêvé : prendre tout cela sur son âme, le plus ancien, le plus récent, les pertes, les espoirs, les conquêtes, les victoires de l'humanité : avoir enfin tout cela dans une seule âme et le condenser en un seul sentiment : - cela aboutirait sûrement à un bonheur que l'humanité n'a pas encore connu - un bonheur de Dieu plein de puissance et d'amour, plein de larmes et plein de rires, un bonheur qui, comme le soleil le soir, donne continuellement de sa richesse inépuisable et la déverse dans la mer et, comme elle, ne se sent plus riche que lorsque le plus pauvre Le pêcheur rame toujours avec une rame d'or ! Ce sentiment divin s'appellerait alors : l'humanité !

Mais pour Nietzsche, le génie humain est stimulé à un degré toujours plus faible par la reconnaissance ou l'empathie acquise pour ce qui est devenu historiquement, car la plénitude de ce qui est devenu réside en l'homme lui-même et peut être extériorisée et portée à la conscience par une introspection plus profonde. Déjà dans « Humain, trop humain » (I 14), il souligne la capacité de l'affect à réveiller rétroactivement en nous ce qui sommeille et appartient aux états passés : « Toutes les humeurs f o r t e s entraînent avec elles une résonance de sensations et d'humeurs associées ; elles réveillent en quelque

sorte la mémoire. » Cela s'applique non seulement au passé individuel et à ses affects, mais aussi aux pensées et aux sentiments qui se sont installés au cours du développement humain – car l'individu est un produit de ce passé et en porte continuellement les différentes étapes en lui-même. Il en est question dans la « Gaie Science » (54), dans l'aphorisme « La Conscience de l'Apparence » : « Comme c'est merveilleux et nouveau, et en même temps horrible et ironique, que je me sens, avec ma connaissance, placé en relation avec l'existence tout entière ! J'ai découvert par moi-même que la vieille humanité et l'animalité, en fait tout le temps primordial et le passé de tout être sensible, continuent de composer, d'aimer, de haïr et d'exclure en moi. Je me suis soudain éveillé au milieu de ce rêve, mais seulement à la conscience que je rêve et que je dois continuer à rêver pour ne pas périr : comme le somnambule doit continuer à rêver pour ne pas tomber. Qu'est-ce que l'« apparence » pour moi maintenant ! Vraiment pas le contraire d'un être – que puis-je dire d'un être sinon les prédicats de son apparence ! Vraiment pas un masque mort que l'on pourrait poser sur un inconnu et ensuite retirer ! Pour moi, l'illusion est l'actif et le vivant lui-même, qui va jusqu'à me faire sentir que… il n'y a là qu'illusion, feu follet et danse des fantômes, et rien de plus : que parmi tous ces rêveurs, moi, le « connaisseur », je danse aussi ma danse, que le connaisseur est un moyen de prolonger la danse terrestre et, à cet égard, appartient aux organisateurs festifs de l'existence, et que la sublime cohérence et l'interconnexion de toute connaissance sont et seront peut-être le moyen le plus élevé de maintenir l'universalité du rêve et l'intelligibilité mutuelle de tous ces rêveurs, et précisément par là la durée du rêve.

Ici, Nietzsche a déjà opéré le tournant qui marque la transition vers son mysticisme ultérieur. En cela, le monde est devenu une fiction du connaisseur qui, lorsqu'il s'éveille, comme d'un rêve éveillé, à la conscience de cette fiction, peut se sentir maître et créateur, déterminant impérieusement le sens de cette illusion, de ce rêve. Transformée par l'idée mystique selon laquelle l'éveil du rêve de la vie universelle devient simultanément un acte créateur et rédempteur du monde, cette même idée réapparaît plus tard, sous une merveilleuse poésie, dans le chant de la « vieille cloche » (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 110 s.), qui, à minuit profond, annonce de douze coups l'aube de celui qui s'éveille :

Un !
Oh mon Dieu ! Attention !
Deux !
Que dit la nuit profonde ?
Trois !
« J'ai dormi, j'ai dormi... »,
Quatre !
« D'un rêve profond je me suis réveillé :
Cinq !
« Le monde est profond,
Six !
« Et plus profond que le jour ne l'imaginait.

Sept !
« Profond est son malheur... »,
Huit !
« Délice... plus profond encore que le chagrin :
Neuf !
« Le malheur dit : Passe !
Dix !
« Mais tout plaisir veut l'éternité... »,
Onze !
« « —veulent une éternité profonde, profonde !
Douze !

Le développement final de ces idées évoque à nouveau fortement la période schopenhauerienne de Nietzsche et la philosophie indienne, avec toutefois cette modification caractéristique : le but ultime, ainsi que la voie qui y conduit, doivent être recherchés dans l'amélioration de la vie plutôt que dans son extinction. Cependant, la convergence de ces deux conceptions émotionnelles du problème de l'existence est évidente, notamment par le fait que, selon des interprétations plus récentes, même le renoncement indien à la vie, expression la plus extrême de la philosophie du déni du monde, ne vise pas à se libérer de la vie, mais seulement à se racheter de la nécessité constante de mourir par la transmigration des âmes. Ce n'est, après tout, rien d'autre qu'une autre forme de la peur de la mort qui a motivé la croyance en l'immortalité dans d'autres religions ; c'est une peur qui peut être apaisée aussi bien en étant absorbée dans l'éternité de la vie, avec l'identification complète de l'individu avec la puissance et la plénitude de la vie dans son ensemble, qu'en se débarrassant et en évaporant toutes les impulsions de vie auxquelles la mort, l'extinction et la décadence sont inséparablement [10] liées.

Mais l'attrait qu'exerçait pour Nietzsche une interprétation mystique des états oniriques et la conception de la conscience du monde comme telle avait aussi une raison personnelle. En effet, pour lui, il s'agissait de bien plus qu'une simple parabole ou analogie : il était convaincu que, notamment dans les états d'ivresse et les rêves, une richesse du passé pouvait s'éveiller dans le présent de l'homme. Les rêves ont toujours joué un rôle majeur dans sa vie et sa pensée, et durant ses dernières années, il en tira souvent le contenu de ses enseignements, comme la solution d'une énigme. Ainsi, par exemple, il utilisa le rêve relaté dans « Ainsi parlait Zarathoustra » (II, 80 et suivantes), qu'il avait fait à Leipzig à l'automne 1882 ; il ne se lassait jamais de l'emporter avec lui et de l'interpréter. Une interprétation ingénieuse, ou adaptée avec bonheur aux sentiments du rêveur, pouvait alors le ravir et le libérer littéralement. C'est pourquoi il s'est intéressé très tôt à ce sujet, tout en rejetant les interprétations audacieuses qu'il préféra plus tard. Il en parle à plusieurs reprises comme d'« humain, trop humain ». (Comparer Ivlan, par exemple, aux aphorismes I12 « Rêve et Culture » et 113 « Logique des rêves ».) Il y suggère encore que la confusion et le désordre des idées dans les rêves, le manque de

clarté et de logique, et de lien causal approprié, qui caractérise notre façon de juger et de raisonner pendant le sommeil, rappellent les conditions de vie de l'humanité primitive, qui, tout comme les sauvages le font encore aujourd'hui, agissaient à l'état éveillé comme nous le faisons aujourd'hui dans les rêves. Dans « L'Aurore », cependant, il ne parle plus d'une telle analogie, mais plutôt de la possible reproduction.d'un fragment du passé dans un rêve. Et chez le « Gai Savoir », le rêve, pour lui, s'intensifie parfois en une image positive de la vie et du passé du monde chez l'être humain. De là, il n'y avait qu'un pas vers une troisième idée, qui résumait les deux précédentes : la première, que le passé se reproduit dans les rêves ; la seconde, que le monde dans son ensemble et le développement de la vie sont philosophiquement comparables à une fiction onirique ; de cette combinaison, il ressort que le rêve, dans certaines circonstances, est la renaissance de toute vie passée ; la vie, à son tour, dans son essence la plus profonde, est un rêve dont nous, êtres en éveil, devons déterminer le sens et la portée. Il en va de même pour tous les états liés aux rêves, pour tout ce qui pourrait conduire assez profondément au substrat chaotique, sombre et insondable de la vie – non seulement de l'humanité passée, mais même en dessous, jusqu'à ce qu'elle est elle aussi devenue. Car un rêve paisible ne suffit pas à cela ; une expérience bien plus réelle et encore plus terrible est requise : le chaos des passions agitées et des états orgiaques de Dionysos... oui, la folie elle-même, comme un enfoncement dans l'inextricabilité de tous les sentiments et de toutes les idées, lui apparaissait comme le dernier chemin vers les profondeurs primitives de l'humanité passée qui sommeillent en nous.

Très tôt, il s'était interrogé sur l'importance de la folie comme source possible de connaissance, et sur le sens que pouvait contenir la vision des anciens comme signe d'élection. Dans Le Gai Savoir, il écrit à ce propos : « Seul celui qui effraie – conduit », et dans L'Aurore (312), on trouve ces mots remarquables, qui rappellent sa conception ultérieure d'un génie futur incarnant tout le passé de l'humanité : « Dans les explosions de passion et dans les fantasmes du rêve et de la folie, l'homme redécouvre sa propre préhistoire et celle de l'humanité : … ; sa mémoire remonte assez loin, tandis que son état civilisé se développe à partir de l'oubli de ces expériences primordiales, donc de l'affaiblissement de cette mémoire. » Quiconque, en tant qu'homme oublieux de la plus haute espèce, est toujours resté très éloigné de tout cela ne comprend pas les gens. » À cette époque, cependant, Nietzsche souhaitait lui-même être un tel « oublieux », car il recherchait encore la grandeur humaine dans les « connaisseurs dépassionnés » et dans ce qui est « né de la raison ». À cette époque, il qualifiait encore de sinistre confusion d'autrefois le fait que la folie semble si souvent indissociable de grandes intuitions nouvelles : « …lorsque – néanmoins – des pensées, des évaluations, des impulsions nouvelles et divergentes surgissaient à plusieurs reprises, cela se produisait sous un accompagnement terrifiant : presque partout, c'est la folie qui ouvre la voie à la pensée nouvelle, qui brise le charme d'une coutume et d'une superstition vénérées. Comprenez-vous pourquoi il fallait que ce soit de la folie ? Quelque chose dans la voix ? Et dans le geste si horrible et imprévisible… ? Quelque chose qui portait si visiblement la marque d'une action complètement involontaire, ..., qui semblait marquer le fou comme le masque et le roseau d'une divinité ?... Allons plus loin : tous ces hommes supérieurs qui

étaient irrésistiblement attirés à briser le joug de toute morale et à établir de nouvelles lois, s'ils n'étaient pas réellement fous ,Il ne reste plus qu'à se rendre fou ou à faire semblant... « Comment devient-on fou quand on n'est pas... ? » Presque tous les personnages importants de l'ancienne civilisation se sont laissés aller à cette terrible pensée... Qui ose jeter un regard dans le désert des tribulations spirituelles les plus amères et les plus superflues, dans lesquelles ont probablement langui les êtres les plus féconds de tous les temps ! Entendre ces soupirs des solitaires et des perturbés : « Ah, alors donnez-moi la folie, ô célestes ! La folie, pour que je croie enfin en moi ! Donnez-moi du délire et des convulsions, des lumières et des ténèbres soudaines, effrayez-moi par le froid et la chaleur tels qu'aucun mortel n'en a jamais ressentis, par le bruit et les silhouettes qui tournent, laissez-moi hurler, gémir et ramper comme un animal : seulement pour que je puisse trouver la foi en moi ! » Le doute me consume, j'ai tué la loi, la loi me tourmente comme un cadavre tourmente les vivants ; Si je ne suis pas plus que la loi, alors je suis le plus dépravé de tous... (Dawn 14)

Tout comme dans « L'Aurore », les pensées mêmes qui avaient déjà secrètement commencé à influencer Nietzsche sont si souvent expliquées ou réfutées, cette description reflète également la manière dont il considéra plus tard les états d'ivresse comme la preuve d'une élection particulière. Il partait de la désolation et de l'horreur de tout ce qui existait, d'une image déformée de la réalité, née en lui d'une caricature du positivisme, et voulait créer quelque chose de nouveau et de glorieux à sa place . Mais puisque cette création reposait entièrement sur lui, elle tenait ou s'effondrait selon sa propre confiance – en elle-même, elle n'existait même pas. Par conséquent, les doutes qui le tourmentaient devaient être mille fois plus nombreux chaque fois que son humeur s'abaissait, ne serait-ce qu'un instant ; implacable était le désir, dans cette humanité hésitante et incertaine, de se distinguer d'un être sûr de lui, éternellement certain, Nietzsche de Zarathoustra. Même si le destin le plus horrible s'abattait sur le premier, tel un destin d'autodestruction temporellement donnée, il demeurait pour le second un signe d'élection et d'exaltation ; même s'il devait sombrer dans l'horrible et le chaotique jusqu'à l'animalisation, pour le second, ce n'était que l'expression de l'omniprésence, qui absorbe en lui même le plus bas et le plus profond. En ce sens, dans « Le Crépuscule des idoles » (13), le philosophe du plus haut rang est décrit comme une sorte de combinaison de l'animal et du dieu, et une pensée connexe se dégage également de l'affirmation concernant le connaisseur comme créateur-philosophe (Au-delà du bien et du mal 101) : « Aujourd'hui, un connaisseur se sentirait facilement comme l'animalisation de Dieu. » En effet, ce masque du plus bas pourrait être la forme la plus appropriée de représentation du plus haut aux yeux des humains, car il ne les humilie pas et dissimule efficacement sa splendeur : « Le contraire ne devrait-il pas être le déguisement approprié sous lequel la honte d'un dieu l'accompagnerait ? » (Par-delà le Bien et le Mal, 40). Nous rencontrons ici la dernière tentative de Nietzsche pour se dissimuler, son ultime désir de masque. Apparemment, il vise à revêtir Dieu d'un vêtement trop humain, alors qu'en réalité, il repose sur le besoin déchirant de réinterpréter en termes divins le terrible destin qui menaçait l'esprit humain de Nietzsche afin de le supporter. Dans l'aphorisme « Ici, la perspective est claire » (Crépuscule des idoles, IX, 46), il laisse entendre que faire face sans crainte

aux « plus indignes » peut être une grandeur d'âme : « Une femme qui aime sacrifie son honneur ; un connaisseur qui « aime » sacrifie peut-être son humanité ; un Dieu qui a aimé s'est fait Juif… »

Ainsi, nous voyons le sacrifice de soi et l'autoviolation, le tourment délibéré de l'ambivalence, non seulement exacerbé jusqu'au plus spirituel, mais aussi porté au plus personnel. Toute la pensée culmine de plus en plus clairement dans un acte autodestructeur , par lequel, par l'action et la persévérance personnelles, la rédemption s'accomplit. Alors qu'il était clairement possible de suivre comment la vie intérieure de Nietzsche s'exprimait en termes philosophiques dans sa théorie du futur, nous en sommes ici au point où sa philosophie se transforme à nouveau en une expérience des plus personnelles – selon ces mots : « Je respire en moi les flammes qui jaillissent de moi » (Ainsi parlait Zarathoustra II, 35). Et si les traits fondamentaux de sa pensée n'étaient que des lignes qui, au lieu de former un système abstrait, se fondaient dans les immenses contours d'une figure divine, une auto-apothéose mystique, la félicité de l'auto-déification se transforme alors en la tragédie purement humaine de la vie . L'acte rédempteur de Zarathoustra, créateur du monde, est en même temps la chute de Nietzsche ; son droit divin d'interpréter la vie et de réévaluer toutes les valeurs ne s'acquiert qu'au prix d'une pénétration dans ce fondement originel de la vie, qui se présente dans l'existence humaine de Nietzsche comme les profondeurs obscures de la folie. « Mais celui qui est de mon espèce », dit Zarathoustra (III, 2), « n'échappera pas à une telle heure : l'heure qui lui parle : “Maintenant seulement maintenant tu marches sur ton chemin de grandeur ! Sommet et abîme – maintenant ils ne font plus qu'un !” » L'horreur de Zarathoustra face à cet enfoncement insondable, à cette « pensée abyssale », est donc en même temps l'horreur de Nietzsche face à son destin personnel ; les deux se confondent indiscernablement dans le poème, qui n'est rien d'autre que la représentation de la vie transfigurée de Nietzsche, du sur-nietzschéisme.

Ainsi, tout m'appelait par signes : “Il est temps !” Mais je n'entendais rien : jusqu'à ce que mon abîme s'ébranle et que ma pensée me morde. Ah, pensée abyssale, qui est ma pensée ! Quand trouverai-je la force de t'entendre creuser et de ne plus trembler ? Mon cœur bat à tout rompre quand je t'entends creuser ! Ton silence veut encore m'étouffer, toi l'abyssal silencieux ! Je n'ai jamais osé t'appeler : il me suffit déjà de t'avoir emporté avec moi ! (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 16). Il faut garder ces mots poignants à l'esprit lorsqu'on lit la description que fait Nietzsche de « l'heure la plus silencieuse » où la vie elle-même lui ordonne d'expérimenter et de proclamer sa pensée – la vie rieuse et bénie qui rit de la souffrance de l'individu parce que, dans sa plénitude, elle est béatitude :

Il est terrifié jusqu'aux orteils, car le sol lui cède et le rêve commence. Je vous le raconte en parabole. Hier, à l'heure la plus silencieuse, le sol m'a cédé : le rêve a commencé. L'aiguille a bougé, l'horloge de ma vie a repris son souffle – je n'ai jamais entendu un tel silence autour de moi : mon cœur fut terrifié. Alors elle me parla sans voix : « Tu le sais, Zarathoustra ? » – Et je criai de terreur à ce murmure, et le sang me quitta le visage :… Alors un rire éclata autour de moi. Malheur, comme ce rire me déchira les entrailles et me fendit le cœur !… Et de nouveau il rit et s'enfuit : puis le silence se fit

autour de moi comme d'un double silence. Mais je restai étendu par terre, et la sueur coula de mes membres… » Ainsi parlait Zarathoustra II 97 sqq.

Vient ensuite le chapitre « Le Convalescent » (III 92 et suiv.) :

»Un matin, ..., Zarathoustra bondit de son lit comme un fou, cria d'une voix terrible et se comporta comme s'il y avait un [11] couché sur le lit, qui ne voulait pas se lever... Zarathoustra, cependant, prononça ces paroles :

Lève-toi, pensée abyssale, de mes profondeurs ! Je suis ton coq et ton aube, ver endormi : Lève-toi ! Lève-toi ! Ma voix chantera pour te réveiller !

Dénouez les liens de vos oreilles : écoutez ! Car je veux vous entendre ! Debout ! Debout ! Il y a assez de tonnerre ici pour que même les tombes apprennent à écouter ! [12]

Et efface de tes yeux le sommeil et toute folie, aveugle ! Écoute-moi aussi des yeux : ma voix est un remède même pour les aveugles de naissance.

Et une fois réveillé, tu resteras éveillé pour toujours. Ce n'est pas mon genre de réveiller mes arrière-grands-mères pour leur dire de se rendormir ! [13]

Tu remues, t'étires, siffles ? Debout ! Debout ! Ne siffle pas, tu me parleras ! Zarathoustra t'appelle, toi l'impie !

Moi, Zarathoustra, l'avocat de la vie, l'avocat de la souffrance, l'avocat du cercle, je t'invoque, ma pensée la plus profonde !

Salut ! Tu viens, je t'entends ! Mon abîme parle , j'ai mis au jour mes dernières profondeurs !

Salut ! Viens ici ! Donne-moi la main... ha ! Lâche-moi ! Haha !... Dégoût, dégoût, dégoût... malheur à moi !

L'image de la folie se dresse à la fin de la philosophie de Nietzsche, illustration sinistre et terrifiante des explications épistémologiques sur lesquelles il s'appuie pour sa philosophie du futur. Car le point de départ était la dissolution de tout intellectuel par la domination du chaotique et de l'instinctuel, fondement et signification de cet élément. Mais la conclusion de l'épistémologie de Nietzsche se résume à la chute du connaisseur, dans le but de saisir une révélation suprême de la vie, au « tu seras inoculé de folie » de toute connaissance intellectuelle. De manière émouvante, l'annonce de son destin personnel imminent et la conception mystique de la vie spirituelle et de sa signification en général se mêlent dans les paroles de Zarathoustra (II 33) : « L'esprit est vie qui s'infiltre dans la vie ; dans son propre tourment, il accroît sa propre connaissance – le saviez-vous déjà ? Et le bonheur de l'esprit est ceci : être oint et consacré par les larmes comme un animal sacrificiel – le saviez-vous déjà ? Et la cécité de l'aveugle, ses

recherches et ses tâtonnements sont censés témoigner de la puissance du soleil qu'il fixait – le saviez-vous déjà ? »

Ainsi, la folie devrait encore témoigner de la puissance de la vérité de la vie, dont la splendeur aveugle l'esprit humain. Car aucune compréhension ne mène aux profondeurs de la plénitude même de la vie ; il est impossible d'y accéder, pas à pas, pensée après pensée : « Et si maintenant toutes les échelles te manquent, il te faut encore comprendre comment grimper sur ta propre tête : sinon, comment pourrais-tu t'élever ?… Mais toi, ô Zarathoustra, tu voudrais voir le fondement et l'arrière-plan de toutes choses : alors tu dois vraiment t'élever au-dessus de toi-même, toujours plus haut, jusqu'à ce que tu aies même tes étoiles sous toi ! » (Ainsi parlait Zarathoustra, III, 2 s.)

Ainsi, une fin semble atteinte, et le développement de l'ensemble nécessairement conclu : l'instinct passionné et insatiable qui animait et intensifiait cet esprit l'a finalement consumé et englouti. Pour nous, les étrangers, une obscurité totale l'entoure désormais ; il entre dans un monde d'expérience intérieure des plus individualistes, devant lequel les pensées qui l'accompagnaient doivent s'arrêter : un silence profondément bouleversant s'étend sur lui. Mais non seulement nous ne pouvons plus suivre son esprit dans la transformation finale, qu'il accomplit en s'abandonnant, mais nous ne devons pas non plus le suivre : là réside la preuve de sa vérité, qui ne fait plus qu'un avec tous les secrets et les aspects cachés de son être intérieur. Dans sa solitude ultime, il s'est retiré de nous et a fermé la porte derrière lui. Mais à son entrée, ces mots brillent pour nous : — maintenant, ce qu'on appelait autrefois votre danger ultime est devenu votre dernier refuge ! Ceci doit désormais être votre meilleur courage, qu'il n'y ait plus de chemin derrière vous !… Personne ne vous suivra ici ! Ton pied lui-même a effacé le chemin derrière toi, et au-dessus il est écrit : Impossibilité. (Ainsi parlait Zarathoustra III 2.)

Et comme seule nouvelle que, même au-delà de cette porte, se trouve un monde de transformations spirituelles inaccessibles, la plainte résonne doucement de l'intérieur : « Ah, je dois gravir mon chemin le plus difficile ! Ah, j'ai commencé mon voyage le plus solitaire !… Ma solitude finale ne fait que commencer. Ah, cette mer noire et triste sous moi ! Ah, cette morosité nocturne et prégnante ! Ah, destin et mer ! Vers toi je dois maintenant descendre !… plus profondément dans la douleur que je ne suis jamais descendu, dans son flot le plus noir ! Ainsi le veut mon destin : Eh bien ! Je suis prêt. »

« D'où viennent les plus hautes montagnes ? » demandai-je un jour. Puis j'appris qu'elles viennent de la mer. Ce témoignage est inscrit dans leur roc et dans les parois de leurs sommets. Du plus bas doit s'élever le plus haut… » (III 2 et suiv.)

Ainsi, profondeur et hauteur, l'abîme de la folie et le sommet du sens de la vérité s'entremêlent : « Devant ma plus haute montagne je me tiens : c'est pourquoi je dois d'abord descendre plus profondément que je ne suis jamais descendu » (III, 3). Ainsi, la plus haute auto-déification ne célèbre sa pleine victoire mystique que dans

l'anéantissement le plus profond, dans la succombation et la chute du connaisseur. Des deux animaux symboliques qui entourent Zarathoustra, le serpent de la connaissance et de la sagesse et l'aigle de l'orgueil royal et fulgurant, seul ce dernier lui reste fidèle : « Si seulement j'étais plus sage ! Si seulement j'étais sage de fond en comble, comme mon serpent ! Mais je demande l'impossible : alors je supplie mon orgueil qu'il accompagne toujours ma sagesse ! Et si un jour ma sagesse m'abandonne :… puisse mon orgueil alors encore s'envoler avec ma folie ! »

—Ainsi commença la chute de Zarathoustra. « (I 26.)

Ainsi, l'esprit de Nietzsche disparaît de nous dans un mystère de déclin et d'élévation : dans une obscurité entourée d'aigles.

Il y a là quelque chose de touchant et de poignant, comme le retour d'un enfant épuisé à son berceau originel, la foi, où il n'avait encore besoin d'aucune compréhension pour partager les plus hautes bénédictions et révélations. Après avoir parcouru tous les cercles et épuisé toutes les possibilités sans trouver satisfaction, l'esprit finit par les acquérir par le plus grand sacrifice, celui de lui-même. Cela nous rappelle les mots de Nietzsche mentionnés dans la deuxième partie (p. 49) : « Quand tout a été parcouru, où va-t-on alors ? Comment ? Ne faudrait-il pas retrouver la foi ? Peut-être une foi catholique ? De toute façon, un cercle serait plus probable qu'une stagnation. » En effet, en se répétant, il décrit un cercle. Et il est intéressant de constater qu'à mesure qu'il se rapproche de son point de départ, et que la raison en tant que telle apparaît insignifiante face à un sur-être mystique et exigeant la foi, sa philosophie prend des traits toujours plus absolus et réactionnaires, opposant son propre individualisme d'antan à la restauration d'une tradition absolument valable et permettant à l'auto-déification de culminer dans l'absolutisme religieux. C'est si intéressant parce que, malgré ses présupposés pathologiques, ce parcours présente un caractère psychologique quasi typique : lorsque la pulsion religieuse, contrainte par la libre pensée à vivre son existence de manière strictement individuelle, finit par créer quelque chose de divin de son propre intérieur, comme chez Nietzsche, elle réaffirme par là même les pouvoirs les plus absolus et réactionnaires jamais accordés à un Dieu objectivement conçu – jusqu'à détrôner la raison elle-même, dont la soif de connaissance lui a originellement donné sa direction, et à supprimer toute objection ultérieure. Dieu doit naître de l'homme, même si l'homme doit d'abord rendre cela possible par un retour à l'enfance et à l'immaturité. Ce n'est que dans cette division, qu'il accomplit en lui-même à tout prix, qu'il célèbre sa rédemption et son auto-unification mystique dans la foi :

» — — — — — — — — — — — — — — —
C'était à midi que l'un devint deux...

Maintenant nous célébrons, assurés de la victoire commune,
la fête des fêtes :
l'ami Zarathoustra est venu, l'invité des invités !

Maintenant le monde rit, le rideau sinistre s'est déchiré,
les noces de la lumière et des ténèbres sont arrivées...

comme il est dit à la fin de « Beyond Good and Evil » dans la merveilleuse chanson d'après « From High Mountains ».

Le destin personnel de Nietzsche s'inscrit, telle la clé de voûte de cet édifice de pensée, de telle sorte que l'on ne peut douter de l'influence de ses pressentiments sur la formation de sa philosophie future. D'une main puissante, il imposa ce qui l'attendait au plan d'ensemble et le soumit au sens ultime et secret de sa philosophie. De là, regardant en arrière, il contempla pour la première fois sa vie et sa pensée dans leur globalité, dans leurs transformations changeantes, et imprégna ensuite son propre développement d'une signification unifiée et mystique – tout comme le philosophe-créateur le fait pour la vie de l'humanité tout entière. Il devint ainsi pour lui-même un dieu interprète qui, bien qu'avec une certaine violence, oriente tout le passé vers le meilleur, c'est-à-dire vers le but ultime le plus élevé. Faire du « passé une interprétation du futur » est désormais sa devise, exactement à l'opposé de ce à quoi il s'était efforcé auparavant au milieu de ses transformations, à savoir : rejeter rapidement et encore le passé afin de le séparer aussi complètement que possible d'un futur toujours nouveau.

C'est aussi la raison pour laquelle ses positions antérieures ont fortement influencé les idées de sa future philosophie. Auparavant, il voyait une preuve d'indépendance intellectuelle dans sa capacité à se détacher constamment des vérités qu'il avait saisies, et il lui semblait donc indifférent de s'être appuyé sur autrui pour les saisir. Aujourd'hui, son indépendance absolue exige que son propre moi et sa signification soient préservés dans toutes les pensées passées et réfutées – mais pour cette raison, elles ne peuvent désormais être inspirées que par lui-même, et non par autrui. Ainsi, face aux dernières œuvres de Nietzsche, où il établit apparemment son propre système avec la plus grande indépendance, on a souvent l'impression qu'il se tient le regard et le visage tournés vers l'arrière, comme s'il s'approchait à nouveau des lieux abandonnés de ses anciennes transformations, alors que, dans l'indépendance de ses hypothèses, toutes individuelles, il en est le plus éloigné. La solution à cette contradiction réside dans le fait qu'il n'extrait de ses convictions antérieures que ce qui exprime son être individuel, sa volonté cachée – ce qui, dans toutes les théories empruntées à d'autres penseurs, n'avait servi à cet esprit passionné que de prétexte inconscient, de cause involontaire et occasionnelle à son développement intérieur. Parvenu au terme de son développement, il se résume à l'unité de toute sa vie intérieure, la perce, la contemple, et souligne maintenant l'unité sous-jacente à toutes les transformations avec autant d'insistance qu'il avait auparavant souligné sa capacité de changement. Tel quelqu'un qui s'apprête à entreprendre un voyage sans retour, tel quelqu'un qui souhaite dire adieu et rassemble autour de lui tout ce qui lui appartenait autrefois, ainsi voyons-nous Nietzsche rassembler maintenant ce qui lui appartient des différentes phases intellectuelles qu'il a traversées. Il entreprend une « évaluation de ce qui a été accompli et désiré, un b i l a n de la vie » (Crépuscule des idoles IX 36), avec la conscience : « Cela ne fait que revenir, cela revient enfin à moi – à moi-

même, et à ce qui en est resté longtemps errant et dispersé parmi toutes choses et accidents. » (Ainsi parlait Zarathoustra III 1.)

Cela le rendait injuste envers ses anciens camarades et leurs convictions ; il voulait oublier combien souvent ils avaient déterminé l'orientation de sa pensée : « Il faut démonter l'échafaudage une fois la maison construite » (Le Vagabond et son Ombre, 335). Telle est la « moralité des constructeurs de maisons », pensait-il, ignorant que l'échafaudage ait jamais été nécessaire à sa construction. Cette injustice est donc à l'opposé de la précédente, née de l'échange passionné de pensées, de l'énergie avec laquelle il détruisait à chaque fois la peau mentale détachée. Maintenant, il ne veut plus croire qu'une peau étrangère ait pu un jour s'implanter fermement en lui. Concernant le positivisme, cette injustice s'exprime notamment dans la préface de son livre « De la Généalogie de la morale » ainsi que dans des passages isolés de ses autres œuvres, notamment à propos de Wagner, dans le court essai « Le Cas Wagner ». Ce dernier invite à une comparaison intéressante entre la manière dont Wagner y est attaqué et dans « Humain, trop humain », entre la haine avec laquelle il rejette alors le wagnérisme et la haine avec laquelle il l'aborde à nouveau pour en extraire sa propriété intellectuelle sans renoncer à son indépendance.

Finalement, son désir d'être considéré dès le début comme indépendant et unifié le conduisit à tel point que, dans la préface (de septembre 1886) du second volume de la seconde édition de « Humain, trop humain » (1), il déclara que tous ses écrits antérieurs étaient « antidatés » ; ils ne parlaient que de ce qu'il avait déjà surmonté au moment de leur composition , de ce qui était déjà derrière lui ; l'auteur, qui leur était supérieur, s'était présenté sous un déguisement délibéré. Ainsi, la quatrième Méditation intempestive, « Richard Wagner à Bayreuth », dans sa glorification de Wagner, n'était censée être qu'« un hommage et une gratitude à un fragment du passé », et les écrits positivistes, dans leur analyse des vues de Rée, n'offriraient qu'une présentation rétrospective de quelque chose de déjà révolu. Les propres mots de Nietzsche peuvent s'appliquer à cette tentative de réimaginer le sens de ses œuvres, de les marquer, en quelque sorte, d'une nouvelle date (Préface, printemps 1886, au premier volume de la seconde édition de « Humain, trop humain » 1) : « Peut-être pourrait-on, à cet égard, m'accuser de divers “arts”, de diverses subtiles contrefaçons. » C'était là aussi l'un des nombreux déguisements de cet ermite, qu'il finisse par s'attribuer un masque qu'il n'avait jamais porté ; mais c'est compréhensible et pardonnable, car au fond de lui, par ce masque, il n'entendait ici que lui-même , c'est-à-dire l'homme Nietzsche, par opposition à Zarathoustra, le sur-Nietzsche mystique. Le Nietzsche humain, bien sûr, ne pouvait rien savoir de son propre personnage masqué dans chacune de ses transformations – cela n'était possible que pour le sur-Nietzsche, que Nietzsche prétendait avoir pressenti et ressenti en lui dès le début. Ainsi, le Super-Nietzsche ne serait rien d'autre qu'une interprétation mystique de l'être et du désir les plus intimes de Nietzsche, cette « volonté fondamentale » cachée qui, comme nous l'avons vu, de manière tout à fait inconsciente pour lui-même, façonne les théories des autres pour finalement s'affirmer en eux avec toute sa force.

À l'automne 1888, après avoir achevé le premier livre de « La Réévaluation de toutes les valeurs » (« La Volonté de puissance »), qui n'était pas encore publié, Nietzsche croyait avoir achevé son œuvre, du moins provisoirement. Car « Le Crépuscule des idoles », dont la préface est datée du 30 septembre 1888, fut manifestement écrit dans un état d'esprit d'achèvement et d'attente du résultat final. Il est significatif que son premier titre fût « L'Oisiveté d'un psychologue », et dans la préface, il le qualifie de « récréation ». Cette oisiveté est cependant extrêmement intéressante, car c'est l'un des livres de Nietzsche où il se trahit le plus souvent et révèle les secrets de son âme. À cet égard, il ressemble à « Humain, trop humain » et à « L'Aurore ». Bien que matériellement beaucoup moins significatif, il ressemble à « Humain, trop humain » et à « L'Aurore ». Si dans la première de ces deux œuvres Nietzsche révèle quelque chose de sa vie intérieure simplement par la manière dont il s'attaque à une transformation spirituelle soudaine mais finalement accomplie - et si dans la seconde il nous permet de jeter un regard sur lui-même en analysant et en combattant des désirs et des pensées nouvellement apparus avant de se laisser emporter par eux dans sa nouvelle philosophie, alors dans « Le Crépuscule des idoles » un état d'esprit complètement différent devient sa trahison : l'émotion persistante d'un accomplissement formidable, un épuisement mêlé à l'attente de ce qui est à venir.[14] Dans ce choc, nous le voyons glisser du « crépuscule de l'idole » vers son propre crépuscule spirituel.

La même atmosphère caractérise la quatrième et dernière partie du poème de Zarathoustra, écrit en 1885 mais rendu public seulement en 1891. Le rire du surhomme résonne dans ses pages, mais ici et là déjà strident et empreint d'étranges dissonances. Ces derniers discours de Zarathoustra sont peut-être, d'un point de vue purement personnel, les plus émouvants que Nietzsche ait écrits, car ils le montrent comme l'homme en voie de disparition qui dissimule sa chute sous un rire. Ce n'est qu'à travers cette conclusion que l'irréconciliable contradiction nous apparaît dans toute sa grandeur. Cette contradiction réside dans l'introduction de Nietzsche à sa philosophie de l'avenir par une « science joyeuse », qu'il qualifie de bonne nouvelle destinée à justifier la vie à jamais dans toute sa puissance, sa plénitude et son éternité – et qu'il propose comme idée suprême l'éternel retour de la vie. Ce n'est qu'aujourd'hui que nous reconnaissons pleinement l'optimisme victorieux qui imprègne ses dernières œuvres, tel le sourire touchant d'un enfant, mais qui, en revanche, révèle le visage d'un héros dissimulant des traits déformés par l'horreur. « Toutes pleurs ne sont-ils pas lamentations ? Toute plainte n'est-elle pas accusation ? Ainsi te parles-tu, et c'est pourquoi, ô mon âme, tu préfères sourire plutôt que de déverser ta douleur », chante Zarathoustra (Ainsi parlait Zarathoustra III, 104), et c'est pourquoi il marche tel « le prince écarlate de toute arrogance » (Dionysos, Dithyrambe 7). Cette couronne de rire, cette couronne de rosaire : je me suis moi-même revêtu de cette couronne, j'ai moi-même déclaré mon rire saint. » (Ainsi parlait Zarathoustra IV, 87)

Le plus beau, c'est qu'il savait qu'il allait sombrer, et pourtant il s'est éteint – la bouche riante, « couronnée de roses » – en s'excusant, en justifiant et en transfigurant la vie. Sa vie spirituelle s'est évanouie dans des dithyrambes dionysiaques, et ce qu'ils étaient

censés étouffer dans leur jubilation était un cri de douleur. Ils sont le viol final de Nietzsche par Zarathoustra.

Nietzsche a prononcé un jour cette phrase paradoxale : « Rire, c'est être méchant, mais en toute conscience » (Le Gai Savoir, 200). Cette joie supérieure et malveillante, capable de se réjouir de son propre mal, voire de se l'infliger, traverse toute la vie et les souffrances de Nietzsche, telle une contradiction héroïque et un rire héroïque. Mais dans l'immense force spirituelle qui lui a permis de se placer si haut, résidait, psychologiquement parlant, une justification intérieure à sa perception d'un être mystique et double, et, pour nous, réside le sens et la valeur les plus profonds de son œuvre.

Car nous aussi, nous entendons un double son choquant dans son rire : le rire de celui qui s'est égaré – et le sourire de celui qui a vaincu.

---

[1] Comparez les déclarations suivantes de Nietzsche dans les œuvres de sa période précédente :

« Entre les vérités soigneusement découvertes et ces choses "intuitives", le fossé demeure infranchissable : les premières relèvent de l'intellect, les secondes du besoin… on ne nourrit qu'un profond désir qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire que ce qui apporte la félicité soit aussi vrai. Ce désir nous induit en erreur et nous fait prendre de mauvaises raisons pour de bonnes » (Humain, trop humain I, 131). Qu'on s'y laisse tromper ou non, c'est là, pour lui, la véritable hiérarchie des hommes à cette époque. « Que m'importe… le raffinement et le génie si l'homme… tolère la faiblesse des sentiments dans ses croyances et ses jugements, si le désir de certitude ne compte pas pour lui comme son désir le plus profond et son besoin le plus profond – comme ce qui sépare les hommes supérieurs des hommes inférieurs ! » (Le Gai Savoir II). Et dans L'Aurore (497), il loue encore comme marque de la véritable grandeur du penseur, en contraste avec le génie capricieux, « l'œil pur et purificateur, qui ne semble pas être issu de leur tempérament et de leur caractère, mais reflète les choses sans être influencées par eux ». S'il n'y avait pas toujours eu une majorité de gens qui ressentaient la discipline de leur esprit – leur « rationalité » – comme leur fierté, leur obligation, leur vertu, qui étaient insultés ou honteux par tous les fantasmes et les excès de la pensée… : l'humanité aurait péri depuis longtemps ! Au-dessus d'elle planait et planait continuellement, comme son plus grand danger, l'irruption de la folie – c'est-à-dire l'irruption du plaisir de sentir, de voir et d'entendre, le plaisir du manque de discipline de l'esprit, la joie de l'ignorance humaine. Ce ne sont pas la vérité et la certitude qui sont l'antithèse du monde de la folie, mais l'universalité et l'universalité d'une croyance, bref, le non-arbitraire du jugement. Et la plus grande œuvre de l'humanité à ce jour a été de s'accorder sur de très nombreux points et de s'imposer une loi d'accord… La lenteur extrême qu'elle (la croyance commune)… exige… transforme les artistes et les poètes en transfuges : ce sont ces esprits impatients chez qui éclate un véritable plaisir pour la folie, car la folie a une telle Allure joyeuse ! (Le Gai Savoir 76). Et l'on

croit s'en prendre à soi-même lorsqu'il accuse les artistes et les femmes de cet esprit antiscientifique qui se laisse fanatiser par toutes les hypothèses qui « donnent l'impression d'être spirituelles, captivantes, vivifiantes et fortifiantes ». Comme eux, la plupart des gens aspirent à se laisser « emporter par une forte énergie afin d'en tirer un surcroît de force ».Pour y parvenir, seuls quelques-uns ont cet intérêt objectif qui fait abstraction des avantages personnels, même de l'accroissement de pouvoir mentionné plus haut. Cette classe, largement prédominante, est privilégiée partout où le penseur se comporte et se présente comme un génie, apparaissant ainsi comme un être supérieur investi d'autorité. Dans la mesure où un tel génie entretient la ferveur de ses convictions et suscite la méfiance envers l'esprit prudent et modeste de la science, il est un ennemi de la vérité, même s'il se considère comme son prétendant. (Humain, trop humain, I, 635.)

[2] Comparer, cependant, dans Humain, trop humain I 147, la protestation de Nietzsche contre « l'art comme conjurateur des morts », car il cherche à influencer le présent à travers les sphères conceptuelles du passé. « Il tisse, ..., un lien entre les différentes époques et fait revenir leurs esprits. Certes, ce n'est qu'une vie apparente, comme sur les tombes, que cela crée », mais cela a un effet néfaste et régressif. Nietzsche considérait les « ressuscitateurs des morts » et les « conjurateurs des morts » de ce genre comme des « personnes vaniteuses », car ils « accordent plus de valeur à un morceau du passé dès qu'ils sont capables de s'y identifier » (Morgenröthe I 59). Nous devons, croyait-il, contrecarrer autant que possible l'exubérance émotionnelle qui nous a progressivement envahis sous diverses formes dans toutes les cultures passées ; Se laisser aller ainsi équivaudrait à frôler la folie et la maladie : « … le poids de notre culture est devenu si lourd qu'une surstimulation des facultés nerveuses et intellectuelles constitue le danger général, que les classes cultivées des pays européens sont devenues complètement névrosées et que presque toutes leurs grandes familles ont frôlé la folie chez un membre… Néanmoins, un apaisement de cette tension émotionnelle, de ce fardeau oppressant de la culture, est nécessaire… nous devons invoquer l'esprit de science, qui rend plus froid et plus sceptique… » (Humain, trop humain, I, 244). « Si cette exigence de culture supérieure n'est pas satisfaite, on peut prédire avec une quasi-certitude le cours que prendra le développement humain : l'intérêt pour la vérité diminue à mesure qu'elle procure moins de plaisir ; l'illusion, l'erreur et la fantaisie se disputent le terrain qu'elles avaient autrefois conquis : la ruine de la science et une régression vers la barbarie en sont les prochaines conséquences. » (I, 251).

[3] Voir, par exemple, dans « Le Vagabond et son Ombre ». « Les institutions démocratiques sont des institutions de quarantaine contre le vieux fléau des désirs tyranniques. (289.) — Il est désormais impossible que les champs fertiles de la culture soient à nouveau détruits du jour au lendemain par des eaux de montagne sauvages et insensées ! Barrages de pierre et murs protecteurs contre les barbares, contre les épidémies, contre l'esclavage physique et spirituel ! » (275). Plus loin, dans Humain, trop humain : « … les forces les

plus sauvages ouvrent la voie… afin qu'une civilisation plus douce puisse plus tard s'y établir. Les énergies terribles – ce qu'on appelle le mal – sont les architectes cyclopéens et les bâtisseurs de routes de l'humanité (I 246) », jusqu'à ce que « les impulsions bonnes et utiles, les habitudes de l'esprit le plus noble, soient devenues si certaines et universelles que… la dureté et la violence ne soient plus nécessaires comme lien le plus puissant entre les hommes, les peuples. » (I 245.) De même que plus tard, pour Nietzsche, l'homme violent est un atavique et un arriéré, mais précisément pour cette raison un vestige à éradiquer, et non un guide vers l'avenir. Le personnage désagréable, violent et prompt à s'emporter contre les opinions dissidentes, indique qu'il appartient à un stade de culture antérieur et est donc une relique : car sa manière d'interagir avec les gens était juste et appropriée aux conditions d'une époque où la loi de la jungle était implacable ; c'est une personne arriérée. Un autre personnage, riche d'une joie compatissante, se fait des amis partout, sent tout grandir et se développer avec amour – ne prétendant pas au privilège de connaître la vérité seule, mais empreint d'une modeste méfiance – est une personne anticipatrice qui aspire à une culture humaine supérieure. Le personnage désagréable provient d'une époque où les fondements rudimentaires des interactions humaines n'étaient pas encore posés ; l'autre vit aux étages les plus élevés, aussi loin que possible de la bête sauvage qui rage et hurle, enfermé dans les caves, sous les fondations de la culture. (I 614.)

Il [4] dans Humain, trop humain (I 237) : « La Renaissance italienne contenait en elle-même toutes les forces positives auxquelles nous devons la culture moderne : la libération de la pensée, le mépris de l'autorité, la victoire de l'éducation sur la vanité des origines, l'enthousiasme pour la science. »

Sa vision du génie et de l'énergie de Napoléon était tout aussi opposée, comme le montre un passage du même ouvrage (I 164) : « ... C'est certainement un signe dangereux lorsqu'une personne est submergée par cette horreur de soi-même, que ce soit la célèbre horreur de César ou l'horreur du génie ; ... de sorte qu'elle commence à vaciller et à se considérer comme quelque chose de surhumain... Dans quelques rares cas, ce morceau de folie a bien pu être le moyen par lequel une nature aussi excessive a été fermement maintenue : même dans la vie des individus, les délires ont souvent la valeur de remèdes, qui sont en eux-mêmes des poisons ; mais chez tout « génie » qui croit en sa divinité, le poison finit par se révéler à mesure que le « génie » vieillit : on pourrait se rappeler, par exemple, de Napoléon, dont l'essence s'est certainement consolidée par sa croyance en lui-même et en son étoile, et par le mépris de l'humanité qui en découlait, dans la puissante unité qui le distingue de tous les hommes modernes, jusqu'à ce que finalement cette même croyance dégénère en un fatalisme presque insensé, le prive de sa vision vive et perçante, et devienne la cause de sa chute.

Dans L'Aurore (549), il attribue l'égoïsme impitoyable de l'envie d'agir de Napoléon à sa disposition épileptique, au lieu, comme plus tard, à la « santé excessive » éclatante de quelqu'un qui a tous les instincts violents d'une culture passée dans son corps.

[5] Contrairement au mépris que Nietzsche exprimera plus tard pour le caractère juif, il convient de lire son aphorisme « Sur le peuple d'Israël » dans L'Aurore (205) : « …Où cette abondance d'impressions grandioses accumulées…, cette abondance de passions, de vertus, de résolutions, de renoncements, de luttes, de victoires de toutes sortes devrait-elle se déverser, sinon finalement dans les grands intellectuels et les grands artisans ? Alors, lorsque les Juifs auront à présenter comme leur œuvre des pierres précieuses et des vases d'or tels que les peuples européens, à l'expérience plus courte et moins profonde, sont incapables d'en produire… alors viendra à nouveau ce septième jour, où l'ancien Dieu juif pourra se réjouir … de sa création et de son peuple élu – et nous voulons tous, tous, nous réjouir avec lui ! »

[6] Nietzsche a trouvé les plus belles expressions pour cet état de libre expression de l'individualité dans son poème Zarathoustra, que l'on pourrait qualifier de « Cantique des cantiques » de l'individualisme moderne. Les phrases suivantes sont particulièrement caractéristiques :

» Si vous êtes disposés d'une seule volonté, et que ce tournant de tout besoin s'appelle pour vous nécessité : là est l'origine de votre vertu.

Vraiment, c'est un nouveau bien et un nouveau mal ! Vraiment, un nouveau murmure profond et la voix d'un nouveau printemps !… Restez fidèles à moi, la terre, mes frères, par la puissance de votre vertu !… Ne la laissez pas s'envoler de la terre et battre des ailes contre les murs éternels ! Hélas, il y a toujours eu tant de vertu disparue !

Ramène, comme moi, la vertu disparue à la terre, oui, au corps et à la vie : afin qu'elle donne à la terre son sens, un sens humain !...

Il existe mille chemins jamais parcourus ; mille sources de vie et îlots de vie cachés. L'homme et la terre humaine demeurent inépuisables et inexplorés. (I 109 s.)

... » Voulez-vous trouver le chemin vers vous-même ?...

...Alors montre-moi ton droit et ta force de le faire !...

Vous dites-vous libre ? Je veux entendre vos pensées dominantes, non pas que vous ayez échappé à un joug…

Libre de quoi ? Qu'importe à Zarathoustra ! Mais tes yeux me le diront clairement : libre de quoi ?

Peux-tu te donner ton mal et ton bien et suspendre ta volonté sur toi-même comme une loi ?...« (I 87 s.)

« …Que ton moi soit en action comme la mère l'est dans l'enfant : telle sera ta parole de vertu pour moi ! » (II 21.)

« C'est votre être le plus cher, votre vertu. » (II 18.)

« — au fond, on n'aime que son enfant et son travail ; et là où il y a un grand amour pour soi-même, c'est là le signe de la grossesse : c'est ainsi que je l'ai trouvé. » (III 14)

« Mon frère, si tu as une vertu, et que ce soit la tienne, tu ne l'as en commun avec personne. Alors parle et balbutie : »…

Je ne le veux pas comme une loi de Dieu, ni comme un statut ou une nécessité humaine :...

Mais cet oiseau a construit son nid avec moi : c'est pourquoi je l'aime et l'embrasse, — maintenant il couve avec moi ses œufs d'or.

Autrefois, tu avais des passions que tu appelais mauvaises. Mais maintenant, tu n'as plus que tes vertus : elles sont nées de tes passions.

Vous avez confié votre but le plus élevé à ces passions : elles sont alors devenues vos vertus et vos joies.

Et que vous soyez de la génération des colériques, des débauchés, des insensés religieux, ou des vengeurs,

Finalement, toutes vos passions sont devenues des vertus et tous vos démons sont devenus des anges. (I 45 s.)

[7] Selon Schopenhauer, la musique est comprise comme l’image sonore de la chose en soi.

[8] Une idée connexe est reprise dans Le Gai Savoir (84), lorsque Nietzsche voit l'effet des cultes orgiaques dans le fait que les gens étaient apaisés et libérés de leurs passions en « poussant la frénésie et l'exubérance de leurs émotions à l'extrême, rendant ainsi les furieux fous, les vengeurs ivres de vengeance : tous les cultes orgiaques veulent décharger la férocité d'une divinité d'un seul coup et la transformer en orgie, afin qu'elle se sente plus libre et plus calme par la suite. »

[9] Dans le contexte de ces pensées, il faut lire la description de l’éternel retour dans Ainsi parlait Zarathoustra (III 9 et suiv.) « De la vision et de l’énigme ».

« Voici cette porte !… Elle a deux visages. Deux chemins convergent ici : personne ne les a jamais achevés. »

Cette longue allée du retour dure une éternité. Et cette longue allée du retour dure une autre éternité.

Ces chemins se contredisent ; ils s'affrontent, et c'est ici, à cette porte, qu'ils convergent. Le nom de cette porte est inscrit au-dessus : « Moment ».

Mais si l'on allait plus loin sur l'un d'eux, et toujours plus loin, toujours plus loin : croyez-vous que ces chemins sont éternellement contradictoires ?...

Tout ce qui peut courir ne doit-il pas déjà avoir couru dans cette rue ? Tout ce qui peut arriver ne doit-il pas déjà avoir eu lieu, avoir été fait et être passé ?

Et si tout est déjà arrivé : que pensez-vous de cet instant ? Ce passage n'aurait-il pas dû avoir lieu lui aussi ?

Et tout n'est-il pas si étroitement lié que ce moment entraîne tout ce qui vient après lui ? E t même lui-même ?

Car qu'est-ce qui p e u t courir de toutes choses : même dans cette longue allée , il f a u t q u ' i l coure une fois de plus !

Et cette lente araignée rampant au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et toi et moi dans le portail, chuchotant ensemble, chuchotant des choses éternelles, ne devons-nous pas tous avoir déjà été là ?

—et revenir et courir dans cette autre ruelle, dehors, devant nous, dans cette longue et étrange ruelle—ne devons-nous pas revenir pour toujours ?—

Je parlais donc, et de plus en plus doucement, car j'avais peur de mes propres pensées et de mes arrière-pensées...

Ceci conclut l'histoire d'un chien hurlant appelant à l'aide pour un homme. Un serpent s'est glissé dans la gorge de l'homme et l'a mordu.

Ma main déchira le serpent, déchira encore et encore : en vain ! Elle ne l'arracha pas de sa gorge. Alors une voix intérieure cria : « Mords ! Mords ! Coupe la tête ! Mords ! » Ainsi s'écrièrent mon horreur, ma haine, mon dégoût, ma pitié, tout mon bien et mon mal, d'un seul cri, en moi…

— Mais le berger mordit, comme mon cri le lui conseillait ; il mordit d'une bonne dent ! Au loin, il cracha la tête du serpent — et bondit. —

Il n'était plus un berger, il n'était plus un homme, il était transformé, illuminé, il r i a i t ! Jamais auparavant sur terre un homme n'avait autant ri !

Oh mes frères, j'ai entendu un rire qui n'était le rire d'aucun homme,... et maintenant une soif me ronge, un désir qui ne sera jamais étanché.

C'est le serpent de l'éternel retour, courant en cercle, dont Zarathoustra rachète l'homme en lui mordant la tête : en lui ôtant son insensé et son horreur et en faisant de l'homme son maître - un surhomme transformé, illuminé et rieur :

»Ainsi l’énigme que j’ai vue alors me conseille, ainsi le visage du plus solitaire me l’interprète !

Car c'était une vision et une prescience. Que voyais- j e donc dans cette parabole ? Et qui est celui qui doit venir un jour ?

Cf. (III 96) : « … comme ce monstre s’est glissé dans ma gorge et m’a étranglé ! Mais je lui ai arraché la tête et je l’ai recrachée loin de moi. »

[10] Par chance, l'un des derniers ouvrages scientifiques que Nietzsche ait étudiés en philosophie indienne fut celui d'un schopenhauerien d'une très grande rigueur, ce qui le rapprocha une fois de plus des idées de sa propre vision du monde. Il

s'agit de l'excellent ouvrage de Paul Deussen, « Le système du Vedanta selon les Brahma-Sûtras du Badarayana et le commentaire de Cankara sur eux » (Leipzig, Brockhaus, 1883), dans lequel l'auteur présente et interprète son sujet objectivement, tout en l'évaluant de son propre point de vue. Il est impossible d'ignorer l'influence de ce livre sur les écrits de Nietzsche depuis 1883, notamment en ce qui concerne la déification du créateur-philosophe et son identification au principe vital suprême et universel, ainsi que l'idée qu'il porte en lui, pour ainsi dire, la succession de tout ce qui est venu à l'existence dans une juxtaposition spirituelle, dans une transmigration spatiale plutôt que temporelle des âmes. Parfois, en rassemblant les remarques éparses de Nietzsche sur les états d'esprit individuels dans leur signification semi-mystique, on est tenté d'écrire « Atman » et « Brahman » en marge pour expliquer.

[11] Nietzsche-Zarathoustra.

[12] Les tombes du passé, de tout ce qui a été.

[13] Contrairement à la simple investigation et à la reconnaissance intellectuelle du passé par la science, qui ne peut rien racheter.

[14] Cet état d'esprit se reflète encore plus ouvertement dans les « Dithyrambes de Dionysos », écrits à la même époque (automne 1888) et publiés après la quatrième partie d'« Ainsi parlait Zarathoustra ». Les versets suivants (5 et suivants) sont particulièrement significatifs :

Maintenant, seul
avec toi-même,
divisé dans ta propre connaissance, menteur devant toi-même
entre cent miroirs, incertain entre cent souvenirs, las de chaque blessure, froid de chaque gel, étranglé dans tes propres liens, toi qui te connais ! Auto-exécuteur !

Un homme malade maintenant,
malade du venin de serpent ;
un prisonnier maintenant, qui a attiré le sort le plus dur
: travaillant courbé dans sa propre fosse, creusé en lui-même, se creusant lui-même, impuissant, raide, un cadavre ...

Les lettres manuscrites

Premières lettres

À Lou von Salomé

[Leipzig, vraisemblablement le 16 septembre 1882]

Mon cher Lou, votre idée de réduire les systèmes philosophiques aux dossiers personnels de leurs auteurs est vraiment une pensée du « cerveau fraternel » : j'ai moi-même raconté l'histoire de la philosophie antique à Bâle dans ce sens et j'aimais dire à mes auditeurs : « Ce système est réfuté et mort, mais l'homme qui est derrière lui est irréfutable ; l'homme ne peut pas être tué du tout. » — Platon, par exemple.

Je joins aujourd'hui une lettre du professeur Jacob Burckhardt, que vous souhaitiez rencontrer. Lui aussi possède une personnalité irréfutable ; mais, étant un historien authentique (le premier parmi tous les vivants), il ne se satisfait pas de cela même, de cette nature et de cette personnalité profondément ancrées en lui. Il aimerait beaucoup voir les choses avec d'autres yeux, par exemple, comme le révèle cette étrange lettre, avec les miens. Soit dit en passant, il croit à une mort imminente et soudaine, par apoplexie, comme sa famille ; peut-être aimerait-il que je lui succède comme professeur ? — Mais ma vie est déjà finie. —

Pendant ce temps, le professeur Riedel, président de l'Association allemande de musique, s'est enflammé pour ma « musique héroïque » (je parle de votre « Prière de vie ») ; il la veut absolument, et il n'est pas impossible qu'il l'adapte pour sa magnifique chorale (l'une des premières en Allemagne, appelée « Société Riedel »). Ce serait un petit chemin par lequel nous pourrions tous deux atteindre la postérité ensemble ; d'autres chemins nous sont réservés.

Quant à votre « caractéristique personnelle », qui est vraie, comme vous l'écrivez : mes vers de La Gai Science – [II, 22] intitulés « Prière » – me sont venus à l'esprit. Devines-tu, mon cher Lou, ce que je demande ? — Mais Pilate dit : « Qu'est-ce que la vérité ? » —

Hier après-midi, j'étais heureux ; le ciel était bleu, l'air doux et pur, j'étais à Rosenthal, là où la musique de Carmen m'avait attiré. J'y suis resté assis pendant trois heures, buvant mon deuxième cognac de l'année, en souvenir du premier (ah ! quel goût horrible !), et me demandant, en toute innocence et malice, si j'avais une prédisposition à la folie. J'ai finalement dit non. Puis la musique de Carmen a commencé, et pendant une demi-heure, j'ai été noyé dans les larmes et le cœur battant. — Mais quand vous lirez ceci, vous finirez par dire : oui ! et vous ferez d'une note une « caractéristique de moi-même ». —

Venez à Leipzig très, très bientôt ! Et pourquoi pas jusqu'au 2 octobre ? Au revoir,

---

Deuxièmes lettres

À Lou de Salomé : 16-07-1882.

Eh bien, mon cher ami, tout va bien jusqu'à présent, et nous nous reverrons samedi, dans huit jours. Peut-être que ma dernière lettre ne t'est pas parvenue ? Je l'ai écrite il y a deux semaines, dimanche.

Quant à Bayreuth, je suis content de ne pas avoir à y être ; et pourtant, si je pouvais être aussi fantomatique que toi, te murmurant à l'oreille des choses étranges, même la musique de Parsifal serait supportable (sinon, elle est insupportable). J'aimerais que tu lises d'abord mon petit livre « Richard Wagner à Bayreuth » ; mon ami Ree l'a probablement. J'ai vécu tant de choses en lien avec cet homme et son art ; c'était une longue passion : je ne trouve pas d'autre mot pour cela.

Les derniers mots que Wagner m'a écrits figurent dans un magnifique exemplaire de dédicace de Parsifal : « À mon cher ami Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, grand conseiller de l'Église. » Exactement au même moment, mon livre « Humain, trop humain » est arrivé, envoyé par moi ; et avec cela, tout était clair, mais aussi tout était terminé.

J'ai beaucoup pensé à vous et partagé avec vous en esprit tant de choses édifiantes, touchantes et joyeuses que j'ai vécues comme en union avec mon estimé ami. Si vous saviez comme cela me paraît nouveau et étrange, à moi, vieil ermite ! Combien de fois j'ai dû rire de moi-même ! Quant à Bayreuth, je suis content de ne pas y être ; et pourtant, si je pouvais être aussi fantomatique près de vous, murmurant ceci et cela à votre oreille, même la musique de Parsifal serait supportable (sinon, elle est insupportable).

Et comme je suis heureux, mon cher ami Lou, de pouvoir penser à nous deux : « Tout est au commencement, et pourtant tout est clair ! » Fais-moi confiance ! Faisons-nous mutuellement confiance ! Je te souhaite un bon voyage, ami Nietzsche.

Troisièmes lettres

Tautenburg près de Dornburg en Thuringe.

3 juillet 1882

Mon cher ami,

Maintenant, le ciel est radieux ! Hier à midi, c'était comme si c'était mon anniversaire : tu as accepté, le plus beau cadeau qu'on puisse me faire – ma sœur m'a envoyé des cerises, Teubner m'a envoyé les trois premières pages imprimées du « Gai Savoir » ; et pour couronner le tout, la toute dernière partie du manuscrit venait d'être achevée, et avec elle le travail de six ans (1876-1882), toute ma « libre pensée » ! Oh, quelles années ! Quels tourments de toutes sortes, quelle solitude et quelle lassitude de vivre ! Et contre tout cela, comme contre la vie et la mort, j'ai préparé ce remède, ces pensées, avec leur minuscule bande de ciel sans nuages au-dessus d'elles : ô cher ami, chaque fois que je pense à tout cela, je suis bouleversé et ému, et je ne sais comment cela a pu réussir : l'apitoiement sur moi-même et un sentiment de victoire m'envahissent. Car c'est une victoire, et une victoire complète ; même ma santé physique est revenue, je ne sais d'où, et tout le monde me dit que j'ai l'air plus jeune que jamais. Que le ciel me protège des folies ! Mais désormais, lorsque vous me conseillerez, je serai bien avisé et je n'aurai plus à craindre.

Quant à l' hiver, je n'ai pensé qu'à Vienne : les projets hivernaux de ma sœur sont totalement indépendants des miens ; il n'y a pas de second plan. L'Europe du Sud m'est désormais sortie de l'esprit. Je ne veux plus être seule et je veux réapprendre à être humaine. Ah, avec cette charge de travail, j'ai encore presque tout à apprendre !

Veuillez accepter mes remerciements, cher ami ! Tout ira bien, comme vous l'avez dit.

Nos plus chaleureuses salutations à notre Rée !

Sincèrement , FN

*** FIN DU PROJET GUTENBERG EBOOK FRIEDRICH NIETZSCHE DANS SES ŒUVRES ***

Les éditions mises à jour remplaceront les précédentes : les anciennes éditions seront renommées.

Créer des œuvres à partir d'éditions imprimées non protégées par la loi américaine sur le droit d'auteur signifie que personne ne détient de droits d'auteur aux États-Unis

sur ces œuvres. La Fondation (et vous !) peut donc les copier et les distribuer aux États-Unis sans autorisation et sans payer de redevances. Des règles spéciales, définies dans les Conditions générales d'utilisation de cette licence, s'appliquent à la copie et à la distribution des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™ afin de protéger le concept et la marque du Projet Gutenberg™. Le Projet Gutenberg est une marque déposée et ne peut être utilisé si vous facturez un livre numérique, sauf en respectant les termes de la licence de marque, y compris le paiement de redevances pour l'utilisation de la marque du Projet Gutenberg. Si vous ne facturez rien pour les copies de ce livre numérique, le respect de la licence de marque est très simple. Vous pouvez utiliser ce livre numérique à presque toutes fins, comme la création d'œuvres dérivées, de rapports, de performances et de recherche. Les livres numériques du Projet Gutenberg peuvent être modifiés, imprimés et distribués ; vous pouvez pratiquement TOUT faire aux États-Unis avec des livres numériques non protégés par la loi américaine sur le droit d'auteur. La redistribution est soumise à la licence de marque, notamment la redistribution commerciale.

DÉBUT : LICENCE COMPLÈTE
LA LICENCE COMPLÈTE DU PROJET GUTENBERG
VEUILLEZ LIRE CECI AVANT DE DISTRIBUER OU D'UTILISER CETTE ŒUVRE

Afin de protéger la mission du Projet Gutenberg™ de promotion de la distribution gratuite d'œuvres électroniques, en utilisant ou en distribuant cette œuvre (ou toute autre œuvre associée de quelque manière que ce soit à l'expression « Projet Gutenberg »), vous acceptez de vous conformer à tous les termes de la licence complète du Projet Gutenberg™ disponible avec ce fichier ou en ligne sur www.gutenberg.org/license.

Section 1. Conditions générales d'utilisation et de redistribution des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™

1.A. En lisant ou en utilisant toute partie de cette œuvre électronique du Projet Gutenberg™, vous déclarez avoir lu, compris et accepté toutes les conditions du présent contrat de licence et de propriété intellectuelle (marque/droit d'auteur). Si vous ne vous engagez pas à respecter l'intégralité des conditions du présent contrat, vous devez cesser d'utiliser et restituer ou détruire toutes les copies des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™ en votre possession. Si vous avez payé des frais pour obtenir une copie ou accéder à une œuvre électronique du Projet Gutenberg™ et que vous n'acceptez pas d'être lié par les conditions du présent contrat, vous pouvez obtenir un remboursement auprès de la personne ou de l'entité à laquelle vous avez versé ces frais, conformément au paragraphe 1.E.8.

1.B. « Projet Gutenberg » est une marque déposée. Son utilisation ou son association avec une œuvre électronique est réservée aux personnes qui acceptent les termes du

présent contrat. Vous pouvez utiliser la plupart des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™ de plusieurs manières, même sans respecter l'intégralité des termes du présent contrat. Voir le paragraphe 1.C ci-dessous. Vous pouvez utiliser les œuvres électroniques du Projet Gutenberg™ de nombreuses manières si vous respectez les termes du présent contrat et contribuez à préserver le libre accès futur à ces œuvres. Voir le paragraphe 1.E ci-dessous.

1.C. La Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg (ci-après la « Fondation » ou PGLAF) détient un droit d'auteur sur la compilation des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™. La quasi-totalité des œuvres de cette collection sont dans le domaine public aux États-Unis. Si une œuvre n'est pas protégée par le droit d'auteur aux États-Unis et que vous résidez aux États-Unis, nous ne revendiquons aucun droit de vous empêcher de la copier, de la distribuer, de l'exécuter, de l'afficher ou de créer des œuvres dérivées basées sur cette œuvre, à condition que toute référence au Projet Gutenberg soit supprimée. Nous espérons bien sûr que vous soutiendrez la mission du Projet Gutenberg™, qui consiste à promouvoir le libre accès aux œuvres électroniques, en partageant les œuvres du Projet Gutenberg™ conformément aux termes du présent accord, afin de conserver le nom du Projet Gutenberg™ associé à l'œuvre. Vous pouvez facilement respecter les termes du présent accord en conservant cette œuvre dans le même format, avec la licence complète du Projet Gutenberg™ qui l'accompagne, lorsque vous la partagez gratuitement avec d'autres.

1.D. Les lois sur le droit d'auteur du lieu où vous vous trouvez régissent également ce que vous pouvez faire avec cette œuvre. Dans la plupart des pays, les lois sur le droit d'auteur sont en constante évolution. Si vous résidez hors des États-Unis, veuillez vérifier les lois de votre pays ainsi que les termes du présent contrat avant de télécharger, copier, afficher, exécuter, distribuer ou créer des œuvres dérivées basées sur cette œuvre ou toute autre œuvre du Projet Gutenberg™. La Fondation ne fait aucune déclaration concernant le statut du droit d'auteur de toute œuvre dans un pays autre que les États-Unis.

1.E. À moins que vous n'ayez supprimé toutes les références au projet Gutenberg :

1.E.1. La phrase suivante, accompagnée de liens actifs ou d'un accès direct à la licence complète du Projet Gutenberg™, doit apparaître de manière visible lors de toute consultation, affichage, représentation, visualisation, copie ou distribution d'une copie d'une œuvre du Projet Gutenberg™ (toute œuvre sur laquelle apparaît l'expression « Projet Gutenberg » ou à laquelle l'expression « Projet Gutenberg » est associée) :

> Ce livre numérique est destiné à être utilisé par tous, partout aux États-Unis et dans la plupart des autres régions du monde, gratuitement et sans restriction. Vous pouvez le copier, le donner ou le réutiliser selon

les termes de la licence Projet Gutenberg incluse avec ce livre numérique ou disponible en ligne sur www.gutenberg.org . Si vous résidez hors des États-Unis, veuillez vérifier la législation de votre pays avant d'utiliser ce livre numérique.

1.E.2. Si une œuvre électronique du Projet Gutenberg™ est dérivée de textes non protégés par la loi américaine sur le droit d'auteur (et ne comporte pas de mention indiquant qu'elle a été publiée avec l'autorisation du titulaire du droit d'auteur), elle peut être copiée et distribuée à toute personne aux États-Unis sans frais. Si vous redistribuez ou donnez accès à une œuvre sur laquelle figure la mention « Projet Gutenberg », vous devez vous conformer aux exigences des paragraphes 1.E.1 à 1.E.7 ou obtenir l'autorisation d'utiliser l'œuvre et la marque déposée du Projet Gutenberg™, conformément aux paragraphes 1.E.8 ou 1.E.9.

1.E.3. Si une œuvre électronique du Projet Gutenberg™ est publiée avec l'autorisation du titulaire des droits d'auteur, son utilisation et sa distribution doivent être conformes aux paragraphes 1.E.1 à 1.E.7 et à toute condition supplémentaire imposée par le titulaire des droits d'auteur. Ces conditions supplémentaires seront liées à la licence du Projet Gutenberg™ pour toutes les œuvres publiées avec l'autorisation du titulaire des droits d'auteur, indiquée au début de cette œuvre.

1.E.4. Ne pas dissocier, détacher ou supprimer l'intégralité des termes de la licence du Projet Gutenberg™ de cette œuvre, ni de tout fichier contenant une partie de cette œuvre, ni de toute autre œuvre associée au Projet Gutenberg™.

1.E.5. Il est interdit de copier, d'afficher, d'exécuter, de distribuer ou de redistribuer cette œuvre électronique, en tout ou en partie, sans afficher de manière visible la phrase mentionnée au paragraphe 1.E.1, accompagnée de liens actifs ou d'un accès immédiat aux termes complets de la licence Project Gutenberg™.

1.E.6. Vous êtes autorisé à convertir et distribuer cette œuvre sous toute forme binaire, compressée, balisée, non exclusive ou exclusive, y compris sous forme de traitement de texte ou d'hypertexte. Cependant, si vous donnez accès à une œuvre du Projet Gutenberg™ ou si vous la distribuez dans un format autre que « Plain Vanilla ASCII » ou tout autre format utilisé dans la version officielle publiée sur le site web officiel du Projet Gutenberg™ (www.gutenberg.org), vous devez, sans frais supplémentaires pour l'utilisateur, fournir une copie, un moyen d'exporter une copie ou un moyen d'obtenir une copie sur demande de l'œuvre dans sa forme originale « Plain Vanilla ASCII » ou autre. Tout autre format doit inclure la licence complète du Projet Gutenberg™, comme spécifié au paragraphe 1.E.1.

1.E.7. N'exigez aucun frais pour l'accès, la visualisation, l'affichage, l'exécution, la copie ou la distribution des œuvres du Projet Gutenberg™, sauf si vous vous conformez aux paragraphes 1.E.8 ou 1.E.9.

1.E.8. Vous pouvez facturer des frais raisonnables pour la copie, l'accès ou la distribution des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™, à condition que :

- Vous payez des redevances de 20 % des bénéfices bruts tirés de l'utilisation des œuvres du Projet Gutenberg™, calculées selon la méthode que vous utilisez déjà pour calculer vos impôts applicables. Ces redevances sont dues au propriétaire de la marque du Projet Gutenberg™, mais celui-ci a accepté de reverser les redevances, conformément au présent paragraphe, à la Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg. Les paiements de redevances doivent être effectués dans les 60 jours suivant chaque date à laquelle vous établissez (ou êtes légalement tenu(e) d'établir) vos déclarations de revenus périodiques. Les paiements de redevances doivent être clairement identifiés comme tels et adressés à la Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg à l'adresse indiquée à la section 4, « Informations sur les dons à la Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg ».

Vous vous engagez à rembourser intégralement toute somme versée par un utilisateur qui vous notifie par écrit (ou par courriel) dans les 30 jours suivant sa réception qu'il n'accepte pas les termes de la licence complète du Projet Gutenberg™. Vous devez exiger de cet utilisateur qu'il restitue ou détruise toutes les copies des œuvres qu'il possède sur un support physique et qu'il cesse toute utilisation et tout accès aux autres copies des œuvres du Projet Gutenberg™.

- Vous fournissez, conformément au paragraphe 1.F.3, un remboursement intégral de toute somme versée pour une œuvre ou une copie de remplacement, si un défaut dans l’œuvre électronique est découvert et vous est signalé dans les 90 jours suivant la réception de l’œuvre.

- Vous vous conformez à toutes les autres conditions de cet accord de distribution gratuite des œuvres du Projet Gutenberg™.

1.E.9. Si vous souhaitez facturer ou distribuer une œuvre ou un groupe d'œuvres électroniques du Projet Gutenberg™ selon des conditions différentes de celles stipulées dans le présent contrat, vous devez obtenir l'autorisation écrite de la Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg, gestionnaire de la marque du Projet Gutenberg™. Veuillez contacter la Fondation comme indiqué à l'article 3 ci-dessous.

1.F.

1.F.1. Les bénévoles et employés du Projet Gutenberg déploient des efforts considérables pour identifier, rechercher les droits d'auteur, transcrire et relire les œuvres non protégées par la loi américaine sur le droit d'auteur lors de la création de la collection du Projet Gutenberg™. Malgré ces efforts, les œuvres électroniques du

Projet Gutenberg™ et leur support de stockage peuvent présenter des « défauts », tels que, sans s'y limiter, des données incomplètes, inexactes ou corrompues, des erreurs de transcription, une violation du droit d'auteur ou de toute autre propriété intellectuelle, un disque ou autre support défectueux ou endommagé, un virus informatique ou des codes informatiques endommageant votre équipement ou illisibles par celui-ci.

1.F.2. GARANTIE LIMITÉE, EXCLUSION DE DOMMAGES - À l'exception du « Droit de remplacement ou de remboursement » décrit au paragraphe 1.F.3, la Fondation des archives littéraires du Projet Gutenberg, propriétaire de la marque déposée du Projet Gutenberg™, et toute autre partie distribuant une œuvre électronique du Projet Gutenberg™ en vertu du présent contrat, déclinent toute responsabilité envers vous pour les dommages, frais et dépenses, y compris les honoraires d'avocat. VOUS CONVENEZ QUE VOUS N'AVEZ AUCUN RECOURS EN CAS DE NÉGLIGENCE, DE RESPONSABILITÉ STRICTE, DE RUPTURE DE GARANTIE OU DE RUPTURE DE CONTRAT, À L'EXCEPTION DE CEUX PRÉVUS AU PARAGRAPHE 1.F.3. VOUS ACCEPTEZ QUE LA FONDATION, LE PROPRIÉTAIRE DE LA MARQUE ET TOUT DISTRIBUTEUR EN VERTU DU PRÉSENT CONTRAT NE SERONT PAS RESPONSABLES ENVERS VOUS DES DOMMAGES RÉELS, DIRECTS, INDIRECTS, CONSÉCUTIFS, PUNITIFS OU ACCESSOIRES, MÊME SI VOUS AVERTISSEZ DE LA POSSIBILITÉ DE TELS DOMMAGES.

1.F.3. DROIT LIMITÉ DE REMPLACEMENT OU DE REMBOURSEMENT - Si vous découvrez un défaut dans cette œuvre électronique dans les 90 jours suivant sa réception, vous pouvez obtenir un remboursement du montant payé (le cas échéant) en adressant une explication écrite à la personne qui vous l'a fournie. Si vous avez reçu l'œuvre sur un support physique, vous devez retourner le support accompagné de votre explication écrite. La personne ou l'entité qui vous a fourni l'œuvre défectueuse peut choisir de vous fournir un exemplaire de remplacement au lieu d'un remboursement. Si vous avez reçu l'œuvre par voie électronique, la personne ou l'entité qui vous l'a fournie peut choisir de vous donner une seconde chance de la recevoir par voie électronique au lieu d'un remboursement. Si le deuxième exemplaire est également défectueux, vous pouvez demander un remboursement par écrit sans autre possibilité de correction.

1.F.4. À l'exception du droit limité de remplacement ou de remboursement prévu au paragraphe 1.F.3, cette œuvre vous est fournie « EN L'ÉTAT », SANS AUCUNE AUTRE GARANTIE, EXPRESSE OU IMPLICITE, Y COMPRIS, MAIS SANS S'Y LIMITER, LES GARANTIES DE QUALITÉ MARCHANDE OU D'ADÉQUATION À UN USAGE PARTICULIER.

1.Q.5. Certains États n'autorisent pas les exclusions de garanties implicites ni l'exclusion ou la limitation de certains types de dommages. Si une exclusion ou une

limitation énoncée dans le présent contrat enfreint la loi de l'État applicable, le contrat sera interprété comme constituant l'exclusion ou la limitation maximale autorisée par la loi de l'État applicable. La nullité ou l'inapplicabilité d'une disposition du présent contrat n'entraîne pas la nullité des autres dispositions.

1.F.6. INDEMNITÉ - Vous acceptez d'indemniser et de dégager de toute responsabilité la Fondation, le propriétaire de la marque, tout agent ou employé de la Fondation, toute personne fournissant des copies des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™ conformément au présent accord, et tous les bénévoles associés à la production, la promotion et la distribution des œuvres électroniques du Projet Gutenberg™, de toute responsabilité, de tous coûts et dépenses, y compris les honoraires juridiques, découlant directement ou indirectement de l'un des éléments suivants que vous faites ou provoquez : (a) la distribution de cette œuvre ou de toute autre œuvre du Projet Gutenberg™, (b) l'altération, la modification, les ajouts ou les suppressions de toute œuvre du Projet Gutenberg™, et (c) tout défaut que vous causez.

Section 2. Informations sur la mission du projet Gutenberg™

Le Projet Gutenberg™ est synonyme de distribution gratuite d'œuvres électroniques dans des formats lisibles par un large éventail d'ordinateurs, y compris les ordinateurs obsolètes, anciens, d'âge moyen et récents. Il existe grâce aux efforts de centaines de bénévoles et aux dons de personnes de tous horizons.

Les bénévoles et le soutien financier pour leur fournir l'aide dont ils ont besoin sont essentiels pour atteindre les objectifs du Projet Gutenberg™ et garantir la pérennité de la collection du Projet Gutenberg™. En 2001, la Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg a été créée pour assurer un avenir sûr et durable au Projet Gutenberg™ et aux générations futures. Pour en savoir plus sur la Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg et sur la contribution de vos efforts et de vos dons, consultez les sections 3 et 4 ainsi que la page d'information de la Fondation sur www.gutenberg.org.

Section 3. Informations sur la Fondation des archives littéraires du projet Gutenberg

La Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg est une association à but non lucratif de type 501(c)(3) régie par les lois de l'État du Mississippi et bénéficiant d'une exonération fiscale auprès de l'Internal Revenue Service. Son numéro d'identification fiscale fédéral (EIN) est le 64-6221541. Les dons à la Fondation des Archives Littéraires du Projet Gutenberg sont déductibles des impôts dans la limite des lois fédérales américaines et de votre État.

Le siège social de la Fondation est situé au 809 North 1500 West, Salt Lake City, UT 84116, (801) 596-1887. Vous trouverez les adresses e-mail et les coordonnées à jour sur le site web et la page officielle de la Fondation : www.gutenberg.org/contact.

Section 4. Informations sur les dons à la Fondation des archives littéraires du Projet Gutenberg

Le Projet Gutenberg™ dépend d'un large soutien public et de dons, et ne peut survivre sans eux. Il lui faut pour cela accroître le nombre d'œuvres du domaine public et sous licence, distribuables sous une forme lisible par machine et accessibles sur un large éventail d'équipements, y compris les plus anciens. Les dons, souvent modestes (de 1 à 5 000 dollars), sont particulièrement importants pour conserver l'exonération fiscale auprès de l'IRS.

La Fondation s'engage à respecter les lois régissant les organismes caritatifs et les dons de bienfaisance dans les 50 États des États-Unis. Les exigences de conformité ne sont pas uniformes et leur respect nécessite des efforts considérables, de nombreuses formalités administratives et des frais importants. Nous ne sollicitons pas de dons dans les endroits où nous n'avons pas reçu de confirmation écrite de conformité. Pour ENVOYER DES DONS ou vérifier le statut de conformité d'un État, consultez le site www.gutenberg.org/donate .

Bien que nous ne puissions pas et ne sollicitions pas de contributions de la part d'États dans lesquels nous n'avons pas satisfait aux exigences de sollicitation, nous ne connaissons aucune interdiction d'accepter des dons non sollicités de donateurs de ces États qui nous contactent avec des offres de don.

Les dons internationaux sont les bienvenus, mais nous ne pouvons faire aucune déclaration concernant le traitement fiscal des dons reçus hors des États-Unis. La législation américaine à elle seule submerge notre petite équipe.

Veuillez consulter les pages web du Projet Gutenberg pour connaître les modalités et adresses de don actuelles. Les dons sont également acceptés par chèque, paiement en ligne et carte bancaire. Pour faire un don, rendez-vous sur : www.gutenberg.org/donate.

Section 5. Informations générales sur les œuvres électroniques du Projet Gutenberg™

Le professeur Michael S. Hart est à l'origine du Projet Gutenberg™, une bibliothèque d'œuvres électroniques accessible à tous. Pendant quarante ans, il a produit et distribué les livres numériques du Projet Gutenberg™ grâce à un simple réseau de bénévoles.

Les livres numériques du Projet Gutenberg™ sont souvent créés à partir de plusieurs éditions imprimées, toutes non protégées par le droit d'auteur aux États-Unis, sauf mention contraire. Par conséquent, nous ne garantissons pas nécessairement la conformité des livres numériques avec une édition papier particulière.

La plupart des gens commencent par visiter notre site Web qui dispose du principal outil de recherche PG : www.gutenberg.org .

Ce site Web contient des informations sur le Projet Gutenberg™, notamment comment faire des dons à la Fondation des archives littéraires du Projet Gutenberg, comment aider à produire nos nouveaux livres électroniques et comment vous abonner à notre newsletter par e-mail pour être informé des nouveaux livres électroniques.